Racismo, ¿solo un juego de palabras?

Debate a partir del conversatorio: "Racismo y desigualdad en la historia del Perú", del Ministerio de Cultura

Guillermo Rochabrún

Paulo Drinot

Nelson Manrique

DIVERSIDAD CULTURAL 1

PERÚ Ministerio de Cultura

50 AÑOS IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

Racismo, ¿solo un juego de palabras?

Debate a partir del conversatorio: "Racismo y desigualdad en la historia del Perú", del Ministerio de Cultura

Guillermo Rochabrún

Paulo Drinot

Nelson Manrique

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL 1

PERÚ Ministerio de Cultura

50 AÑOS IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

Diana Alvarez-Calderón Gallo
Ministra de Cultura

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Rocío Muñoz Flores
Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

RACISMO, ¿SOLO UN JUEGO DE PALABRAS? DEBATE A PARTIR DEL CONVERSATORIO: "RACISMO Y DESIGUALDAD EN LA HISTORIA DEL PERÚ", DEL MINISTERIO DE CULTURA
Serie diversidad cultural 1

© Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41 Perú
Web: www.cultura.gob.pe

© IEP Instituto de Estudios Peruanos
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (511) 332-6194
Fax (511) 332-6173
Correo-e: publicaciones@iep.org.pe
Web: www.iep.org.pe
Este volumen corresponde a la serie Perú Problema, volumen 41, del IEP.

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 2 000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2014-16883

ISBN: 978-612-4126-33-8

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Mavet impresiones E.I.R.L., ubicado en Jirón Emilio Fernández 741, oficina 501, Cercado de Lima.

Índice

Presentación 9
Introducción 11

Una vana pretensión: ser racista en el Perú
Guillermo Rochabrún 13

Una vana pretensión: negar el racismo en el Perú
Paulo Drinot 30

Racismo, una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún
Nelson Manrique 49

Cuando todos los puntos de apoyo se mueven
Guillermo Rochabrún 87

Fuentes de artículos 101
Sobre los autores 102

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie "Diversidad Cultural", que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

El Ministerio de Cultura, en alianza con el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), organizó este año un Ciclo de Conversatorios denominado "Todas las sangres, un Perú", en homenaje a los cincuenta años de publicada la novela de José María Arguedas y en alusión a uno de nuestros objetivos principales: colocar en el centro de la agenda pública la discusión y valoración de la diversidad cultural y el modo en que nos relacionamos con ella en el Perú de hoy.

La diversidad cultural es uno de nuestros principales orgullos, pero ha sido al mismo tiempo un reto muy complejo, pues ha convivido con instituciones, ideologías, normas y hábitos que la han puesto en cuestión. Por ello, aún hoy, nos cuesta reconocer en la pluralidad un componente de nuestra vida en sociedad y una realidad que debe ser tomada en cuenta por el Estado al gestionar y garantizar derechos.

Los conversatorios han abarcado un espectro muy amplio de temas, como el racismo, la "cholificación", la vigencia del idioma quechua en un mundo de cambios y globalización, las identidades indígenas y afroperuanas, su reflejo en los censos nacionales de población, los procesos de memoria histórica, y la representación de la diversidad en el arte, en el cine, sobre todo. La pregunta detrás de todos ellos ha sido: ¿los peruanos

podemos vivir nuestras diferencias en toda su potencialidad, en igualdad de condiciones?

El primer conversatorio, realizado el 14 de abril de 2014, "Racismo y desigualdad en la historia del Perú", fue animado por los historiadores Paulo Drinot y Nelson Manrique, quienes reflexionaron sobre los procesos de racialización y exclusión étnica en la formación del Estado peruano, desde una perspectiva histórica y cultural.

El conversatorio giró alrededor del rol jugado por el racismo científico, el positivismo y las clasificaciones étnicas en la organización del Estado, que reprodujo patrones de exclusión y promovió niveles diferenciados de ciudadanía, en particular, entre la población indígena y afroperuana. Ambos invitados examinaron los discursos de intelectuales y políticos en las primeras décadas del siglo XX, quienes llegaron a creer que la industralización y la modernización transformarían al Perú en una nación blanca y civilizada. En particular, este es el argumento central del reciente libro de Drinot (*The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State,* Duke University Press, 2011). Bajo este supuesto civilizador se diseñaron políticas públicas racializadas que activamente denostaron o invisibilizaron la pluralidad étnica y la diversidad cultural de la sociedad peruana. Este modelo de Estado racializado es el que sustenta, de acuerdo a Drinot, la vigencia de desigualdades en el Perú contemporáneo.

Bajo estos argumentos, la discriminación étnico-racial se convierte en un elemento central de la vida política del país, y es un mecanismo activo de construcción de un orden social jerarquizado que produce marginaciones y exclusión, lo que impide una sociedad y Estado más inclusivos. El CD que acompaña a esta publicación contiene el registro audiovisual de este conversatorio.

Esta postura fue criticada por Guillermo Rochabrún, en un artículo publicado en la *Revista Argumentos* del IEP. Allí mostró sus discrepancias, sobre todo con la explicación que

sostiene que la discriminación en el país se entiende por la persistencia del racismo. ¿Nuestro racismo contemporáneo tiene raíces coloniales o es constituido más bien en nuestra peculiar modernidad periférica? De igual modo, ¿qué vocabulario analítico usamos para hablar de nuestras discriminaciones? ¿Ver el racismo en todas partes y a lo largo de la historia nos habla de reales interacciones sociales o de nuestra falta de rigor al aproximarnos a la desigualdad? Para Rochabrún sigue pendiente la reflexión profunda acerca de nuestras nuevas formas de identidad, integración y exclusión en el marco de los profundos cambios culturales que han ocurrido en el Perú.

La crítica de Rochabrún fue replicada por Drinot y Manrique en las mismas páginas de la *Revista Argumentos*, con una intervención final de Rochabrún. Todo produce un rico intercambio de ideas que sitúa el tema del racismo y la discriminación étnica no solo como un nudo problemático de interés intelectual, sino como una discusión que interpela nuestra propia condición ciudadana, el carácter de nuestra modernidad y las posibles rutas y estrategias para trabajar desde el Estado por su eliminación.

⋆ ⋆ ⋆

Con la publicación de este debate, inauguramos la Serie "Diversidad Cultural" del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán este año ocho libros, en un formato de

bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, octubre de 2014

Una vana pretensión: ser racista en el Perú

Guillermo Rochabrún

El Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura inauguró el martes 15 de abril el ciclo "Todas las sangres, un Perú", organizado conjuntamente con el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). En esa fecha hubo un conversatorio entre el historiador Paulo Drinot y el sociólogo e historiador Nelson Manrique que llevaba por título "Racismo y desigualdad en la historia del Perú"[1]. Drinot publicó en 2011 *The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State* (Duke University Press), libro ampliamente comentado y elogiado en revistas internacionales especializadas, así como en nuestro medio[2]. Luego de leer las reseñas, revisar someramente el libro y escuchar dicho conversatorio no puedo sino reafirmar mi insatisfacción con el discurso antirracista que se encuentra tan en boga en el Perú. Respecto al mismo, a mi entender, este libro y el conversatorio del 15 de abril contribuyen a ensanchar un camino equivocado en busca de una causa justa.

---

[1] El lector puede recurrir al siguiente enlace en Internet:
https://www.youtube.com/watch?v=hDXYlhr0Fs8&list=UU75S3by9briZkjJQekMZDgw
Las referencias que haré a diversos momentos de este evento irán entre corchetes.

[2] Una compilación de tales reseñas se encuentra en:
http://paulodrinot.wordpress.com/reviews/

Mi divergencia con la temática del "racismo" tal como se ha desarrollado entre nosotros radica en un manejo conceptual que, si bien puede llegar a reconocer las grandes transformaciones que ha tenido la sociedad peruana desde la conquista española, al mismo tiempo hace afirmaciones según las cuales todo seguiría igual, de modo que el racismo pasa a integrar una herencia colonial intangible, inmutable y —al parecer— sin visos de poder ser erradicada. Esta inmutabilidad es reforzada cuando se alude a sustratos inconscientes en los que el racismo se asentaría. Por supuesto, están fuera de toda duda las múltiples líneas divisorias, actitudes y conductas discriminatorias basadas en rasgos fenotípicos que pueblan la experiencia histórica y la experiencia personal de cualquier habitante de este país —sea como discriminado o como discriminante—. La cuestión es entender de qué se trata. Nada de lo que voy a decir aquí supone hechos desconocidos, y menos aún para Drinot y Manrique; sin embargo, lo que está en juego es cómo razonamos a partir de ellos.

En los casos que son típicos o emblemáticos de racismo en el mundo, como EE. UU., o Sudáfrica, la discriminación racial acompañó a una organización del trabajo central para la producción del excedente, tuvo expresiones jurídicas y generó órdenes institucionalizados. El fenómeno nazi en cambio introdujo una ideología racista como parte de un programa de reorganización política. Por su parte, a lo largo de líneas totalmente diferentes a estas, el sistema que se estableció en las regiones andinas tras la conquista fue un régimen contradictorio, que combinaba explotación económica mediante una división del trabajo funcional-corporativa, conversión religiosa forzada, separación social, cultural y hasta geográfica, privilegios para las familias de curacas y extendida mezcla biológica.

En los hechos funcionó a través de una división del trabajo social —es decir, con interdependencias— claramente estamental, a veces con fuertes visos corporativos, pero con una atípica movilidad horizontal: indios forasteros, "castas" —expresión de los múltiples mestizajes de facto—, negros libertos y cholos. De

por sí estos fenómenos no destruyen el carácter estamental de las divisiones sociales, aunque los estamentos puedan hacerse muy porosos. Si para los de arriba todo está bien mientras que nadie se salga de su sitio, el problema es que buena parte de la población lo hacía capilarmente. Hay, pues, un contacto social (y sexual) desbordante; a su vez, ello no ha ido junto con un conocimiento del otro que lleve a la confianza; por el contrario, persiste el temor. Salvo el estatus peculiar de los curacas, este régimen perduró durante la República, reforzándose incluso en algunos aspectos, para luego irse erosionando a lo largo del siglo XX, sobre todo en su segunda mitad. La gran pregunta es por lo que ha venido después.

De las relaciones de producción y dominación a las relaciones interpersonales

A diferencia de lo que ocurría hasta bien entrado el siglo XX, con el peso central de relaciones serviles en la generación de buena parte de los excedentes económicos, hoy el racismo evoca una diversidad interminable de hechos, situaciones, casos, ejemplos, anécdotas, etc., donde interviene el fenotipo, que se sitúan en el campo de las relaciones interpersonales y —claro está— en el mundo interior de los individuos. Si en lo que se puede llamar nuestro *Ancien Régime* las formas de trabajo servil tenían un papel central, hoy hay que ir a una discoteca o a un restaurante que se precien de selectos para encontrar ejemplos contemporáneos de discriminación racial. En el campo laboral puede funcionar como criterio adicional para realizar o no una contratación, generalmente cuando se trata de labores que incluyen relación con el público. En cambio, las relaciones serviles no dependían de fenotipo alguno. Si a fines del siglo XIX los más preclaros intelectuales oligárquicos de la época abrazaban el "racismo científico", hoy en el campo intelectual las

manifestaciones racistas casi no tienen quién se atreva a defenderlas; en este espacio, incluyendo los medios masivos, solo se encuentran detractores que no tienen contendor.

Por eso no es ocioso preguntarse qué entender por racismo en el Perú. En busca de la precisión conceptual, procederé a examinar algunos textos donde sus autores han procurado construirla. De la amplia producción de Nelson Manrique sobre el tema, la cual se traslapa con el de la violencia política, me centraré a sugerencia suya en un escrito de 1999: "Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional"[3]. Ahí Manrique menciona la naturalización de las diferencias a través de construirlas como diferencias biológicas. Sin embargo, un racismo depuradamente biológico es prácticamente imposible, y no es de extrañar que haya sido muy minoritario en el país. Los planteamientos biológicos se mezclan permanentemente con los sociales y culturales, y alcanzan también al mestizo y al criollo. ¿Pero entonces de qué se trata?

Manrique se refiere de entrada al "racismo anti-indígena" (1999: 11) ejercido por españoles y criollos, el cual sería la extrapolación del racismo que aquellos habrían desarrollado en sus luchas contra los musulmanes y en la hostilidad contra los judíos, siendo ambas de origen religioso, que se desplazan hacia la sangre. Ello se convierte luego en la pretensión de la pureza de sangre. La pregunta obvia es qué ocurrió con ese racismo en España misma en los siglos posteriores. El racismo hispánico habría tenido en los descendientes americanos de los españoles mucho más desarrollo que en su mismo lugar de origen. ¿Por qué, pues, una historia tan diferente? Si entre nosotros ese racismo habría tenido el origen que Manrique sostiene, de hecho perdió (¿cuándo y cómo?) toda connotación religiosa. Pero además en los últimos tiempos se dispersó y expandió, de modo que ya no fue

[3] Texto introductorio de Manrique (1999). Las páginas que serán citadas irán entre paréntesis, así como las referencias al libro de Paulo Drinot.

solamente una discriminación de los de arriba hacia los de abajo, o viceversa, sino un fuego cruzado de todos contra todos. Esto llega al punto tal que los fenotipos y el estatus socioeconómico han pasado a tener muy poca capacidad predictiva a efectos de saber quién discrimina y quién es discriminado. ¿Juega entonces algún papel el origen histórico de ese racismo?

Hoy nos encontramos ante una conformación sociodemográfica que apenas si guarda algún parecido con la que existía hace ocho décadas, y ante una estructura socioeconómica marcadamente diferente. Correlativamente, Manrique advierte que el racismo antiindígena ha sido sustituido por el racismo antimestizo (1999: 28). No es que el primero haya desaparecido, sino que la población que puede ser llamada mestiza ha cobrado una presencia y visibilidad que coloca en segundo plano a la población indígena, y la condición servil de esta ya no existe más. Pero el fenómeno que así se agrega tiene un carácter totalmente diferente. De una parte el sujeto discriminado se diluye, pues ya no puede ser identificado con una geografía, una ocupación, una lengua, un estatus social, un mundo cultural determinados. Y de igual manera se diluye el sujeto discriminador, pues la discriminación se extiende, sobre todo entre mestizos[4]. Sin embargo, frente a este quiebre, tan importante como silencioso, Manrique sostiene la continuidad del mismo racismo de origen y carácter colonial.

The Allure of Labor expresa esta supuesta continuidad, referida aproximadamente al periodo 1890-1940, llegando a que el Estado-nación en el Perú se fundamenta en la exclusión de los indígenas (2011: 232). Estos son los años previos a la "gran transformación" que de facto ha experimentado la sociedad peruana, y que aún no se había manifestado. Drinot ha puesto de relieve que en diversas fuentes por él examinadas

[4] ¿Pero existen los mestizos, cuando ellos —al igual que los indígenas— no se reconocen en ese nombre?

los portavoces de la industrialización en el país en los años treinta sostenían que el indígena no podía ser incluido en el proyecto industrialista a menos que se "desindigenizara". Además, los proyectos de legislación laboral, cuya modernidad sorprende a Drinot, no incluían a los ¿indígenas?, ¿campesinos?, ¿haciendas?, ¿actividades rurales? Tomados del mundo europeo, esos proyectos tenían un corte netamente urbano. Había una exclusión del mundo rural, ¿pero qué carácter tenía? Drinot califica esta forma de pensar como racista, ¿pero por qué y para qué lo afirma? ¿Se logra una explicación al utilizar un adjetivo sin contenido analítico preciso? ¿No podría deberse esa exclusión a la obvia imposibilidad de establecer esta legislación en haciendas con trabajo servil?

Durante el conversatorio, tanto Drinot como Manrique remarcaron estos criterios de las élites modernizadoras, pero sin explicar por qué pensaban como pensaban y qué alternativas tenían. Como en tantas otras ocasiones, las élites son juzgadas desde nuestros puntos de vista, experiencias, ideología, mentalidad, etc., lo cual abre las puertas para una crítica tan fácil como irrelevante. En su artículo de 1999, Manrique reconoce la necesidad de evitar tal extemporaneidad, y lo hace a través de pasajes en los cuales el mismo Mariátegui transita por esos tópicos (1999: 21). Ello comprobaría que los márgenes para escapar del imaginario de la época eran muy estrechos: si ni el más preclaro pensador revolucionario pudo hacerlo, mucho menos lo podrían lograr tibios reformistas.

Es de lamentar que Drinot no haya indagado este campo; al no hacerlo, la conclusión es la inevitable letanía: eran racistas. Ahora bien, a lo largo de todo el libro alterna el término *racism* con *racialization*; tanto así que en el índice de materias la entrada para el segundo remite al primero (2011: 308). No he encontrado definiciones para ellos, pero puede colegirse del texto que *racialization* indica algo como "teñir de racismo", "nombrar en lenguaje racista" fenómenos que en su base tendrían otro carácter. Este segundo término es mucho

más adecuado al fenómeno que Drinot estudia, y coincide con una idea que enunció muy someramente hacia el final del conversatorio: el racismo es una estrategia [1:07:40] que permite a una clase dominante "identificar" una fuente de los problemas de la sociedad que la exculpa sustancialmente [1:13:30]. Para Manrique tenía también la función de legitimar un sistema estamental que hacía ilegítimo "salirse de su lugar" [1:10:00].

Como "desindigenizar" a los indígenas

Tanto Drinot como Manrique afirman que, según los planteamientos racistas, la solución al "problema indígena" consistiría en "desindigenizarlos". Aquí será muy importante examinar esto en términos históricos, pero veamos antes sus aspectos analíticos, en particular la dimensión biológica y la cultural. Me pregunto por qué Drinot y Manrique no mencionan que la primera no fue pensada seriamente, ni siquiera en el campo de su mero planteamiento formal, por más que fuera proclamada por diversos portavoces. No lo era porque ese camino hubiera implicado cruzar hombres blancos con mujeres indígenas, lo cual nunca fue una posibilidad real: la migración europea inducida fue de parejas y familias completas; por lo tanto el cruce estaba excluido[5].

Por su parte la solución cultural a través de la desindigenización implica, tanto de parte de quienes la proponían como de sus críticos, que habrían rasgos culturales intrínsecos e identitarios de tal población. Para los primeros era la ignorancia, la superstición, la falta de higiene, la irracionalidad. Quien pensase que esos rasgos estaban biológicamente determinados no podía concluir sino en el exterminio como

[5] Fue diferente, aunque desigual, en otros países, como Argentina, donde la migración de italianos y gallegos fue en gran medida de varones solos.

solución. Si su explicación no era biológica, obviamente el principal camino para solucionar el problema era la educación (la escuela) y la reeducación (el Servicio Militar Obligatorio). Un tercer elemento disciplinario —la fábrica— estaría excluido, según el argumento de Drinot. Sin embargo, ¿qué ocurría con la existencia de miles de indígenas que trabajaron como obreros en la gran minería de metales no preciosos que empieza a desarrollarse en los Andes peruanos precisamente a inicios del siglo XX? ¿Esa presencia no refutaba a dicha ideología excluyente? ¿O es que acaso la corroboraba a través de una posible desindigenización de los mineros (y en qué aspectos)?

Para los críticos, lo indígena incorporaba aspectos positivos, como las supuestas prácticas comunitarias. Hoy, habiendo caído en descrédito las concepciones esencialistas de la cultura, el problema para determinar ese contenido sería mayor, aunque también podría desaparecer. Sin embargo, un punto de vista como el de Manrique se arriesga a calificar como etnocidas las políticas del Estado, incluyendo las de tutela[6]. Pero antes de examinar este punto veamos el aspecto histórico de la desindigenización.

¿Qué es lo que constituye a un indígena en tanto que tal y en qué medida ello era un obstáculo para el orden social?[7] Durante el dominio colonial español, las medidas que podían transformar la condición precolonial de la población originaria (pues eso vendría a ser la "desindigenización") estuvieron centradas en la evangelización, la extirpación de idolatrías, la redistribución demográfica a través de las reducciones y la consecuente creación de la comunidad, institución que más tarde —inclusive hasta hoy— pasa por ser constitutiva de una indigeneidad ancestral. Pero nunca pasó por la mente de los

[6] Estas dificultades pasan a ser un problema práctico a la hora de determinar, por ejemplo, qué poblaciones califican para la Ley de Consulta Previa.

[7] Como dijera Manrique en el conversatorio [59:00], lo indígena se redefine continuamente. Procuraré poner en práctica este criterio.

virreyes —por ejemplo— castellanizar a esta población, para no hablar de alfabetizarla. Tampoco esa fue una política republicana, sino recién a inicios del siglo XX; ella enfrentó al gobierno central con diversos poderes locales y contó con la aprobación de los indígenas. Décadas después, esa política sería calificada hasta de etnocida, proponiéndose en su lugar la alfabetización en los idiomas nativos, lo cual siempre sería resistido por los indígenas mismos. Si nos atenemos a lo que Drinot y Manrique sostienen, esto querría decir que los propios indígenas estaban a favor de la desindigenización. ¿Con qué fundamento, pues, objetarla, si por otra parte se rechazó el paternalismo de los indigenistas cuando ellos no se sumaban a las iniciativas de los indígenas? Veamos este aspecto del problema.

Tutela versus igualdad

Dado que la población indígena andina ha sido objeto de discriminación, explotación, opresión, menosprecio, humillación, marginación, conmiseración y paternalismo —lo cual está más allá de cualquier duda razonable—, desestimar cualquier tutela supone que las formas de dominación multisecular sobre los indígenas no habrían producido en ellos ningún efecto que dificultase el inmediato, pleno e irrestricto ejercicio de sus derechos ciudadanos, ni nada por lo cual requerirían de protección especial alguna. Por lo tanto estarían en capacidad de hablar por sí mismos —y de hacerse entender—. Sin embargo, Manrique mismo recordaba que en el siglo XIX los mismos indígenas pedían que volvieran a aplicarse… las Leyes de Indias, y como acabamos de mencionar, hoy por hoy se resisten a la alfabetización en idiomas nativos. Más aún, Manrique reclamaba en el conversatorio que los indígenas no hubiesen tenido una existencia jurídica propia [0:22:15]. Estamos aquí ante el clásico dilema de reclamar a la vez la igualdad y la diferencia.

Una de las críticas de Manrique a los indigenistas fue su falta de participación en las acciones que los indígenas realizaron autónomamente, como las rebeliones, las cuales fueron drásticamente reprimidas. Los casos más conocidos fueron el de un oficial del Ejército —Teodomiro Gutiérrez, quien asumiría el apelativo de Rumi Maqui— y un mestizo urbano puneño que integró el grupo cultural Orkopata: Ezequiel Urviola. Manrique no ha desarrollado más este punto, y ello es de lamentar, porque sería muy interesante conocer si esta adhesión hubiera sido aceptada por los indígenas, y si hubieran podido potenciar esos actos, coordinarlos, darles un norte, etc. En resumen, ¿qué viabilidad hubieran tenido?

El liberalismo de los hermanos Gálvez, 160 años después

Los críticos de las políticas de tutela tienen que asumir que la igualdad de los indígenas —y, para no ser racistas, de todos los seres humanos— existe *per se*. El problema es que ello no puede decirse sin resolver de alguna manera las diferencias objetivas. Al obviarlas se termina asumiendo un igualitarismo abstracto de cuño liberal, mediante el cual, al asumir que todas las diferencias —y desigualdades— son construcciones sociales y creaciones históricas, todos los seres humanos son en el fondo iguales, y por tanto pueden y deben ejercer sus derechos plena y libremente. Ciento cincuenta años más tarde tenemos, ya en el siglo XXI, la misma postura principista, utópica y abstracta, que liberales como los hermanos Gálvez sostuvieron en su polémica con Bartolomé Herrera y otros conservadores en la primera mitad del siglo XIX. Hoy no es de buen talante criticar a los Gálvez y terminar apoyando a Herrera, pero tener que optar entre ellos no es inevitable: ni unos ni otros enfocaron las relaciones de dominación que pesaban sobre la población indígena —tampoco

Drinot—, por lo que la condición indígena era vista como la de un individuo, definido por sus propios rasgos, multiplicado por n veces (cuando n = número de indígenas). Entre otros, la Asociación Pro-Indígena y Víctor Andrés Belaúnde la denunciaron, con la menuda salvedad de que para este último, en el mediano plazo, ella era tan repudiable como intangible.

¿Racismo…? Ya quisieran

En EE. UU., es muy nítido quién es un WASP[8] y quién es un negro. Aquí en cambio puede quedar claro quién será discriminado, pero no cómo va a ser aquel que discrimine. Las recientes expresiones contra sectores secularmente despreciados, a veces mediante ataques a personas que han expresado su cercanía a ellos, pasan por ser racistas. Pero calificarlas como tales es hacerles un favor a la vez flaco —por la miseria humana que ellas manifiestan— y excesivo. Una cosa es haber sido racista en África del Sur o donde haya un orden social, con o sin base jurídica, que funciona a través de relaciones determinadas entre colectivos claramente definidos (sea fenotípicamente, amén de otros rasgos), y otra cosa es aquí, donde esas expresiones no son sino la manifestación del temor —con razón o sin ella— que tales personas experimentan al sentirse invadidas o desplazadas. En esta época, cuando las organizaciones civiles han decaído y han florecido las redes, la dimensión emocional de la vida social puede provocar un estruendo desproporcionado a su capacidad de producir efectos organizados —para no hablar de cambios en los órdenes institucionales.

Mi impresión, una vez más, es que todo estaría más claro si 1) se abandonara la palabra "racismo" —no tiene ningún significado preciso, no remite a ninguna estructura ni a ningún

[8] Blanco, anglosajón y protestante (*White, Anglo-Saxon and Protestant*).

mecanismo definido, aunque cada vez que es pronunciada parece como si lo tuviera— y 2) si hablásemos simplemente de discriminación; una sociedad profundamente estamental, aunque carezca ahora de estamentos definidos, donde lo que está claro es lo que debe ser discriminado, pero donde lo discriminante queda borroso o vacío. En su notable ensayo *El laberinto de la choledad*, Guillermo Nugent expuso con suma nitidez este rasgo sustantivo del funcionamiento de la discriminación en el Perú, en los siguientes términos:

> En este siglo [XX], el esquema clasificatorio apuntó (…) hacia abajo. Se establecieron distinciones, no para regular el ascenso sino para definir quién está abajo (…). Lo que decimos simplemente es que el desprecio fue un elemento socialmente más importante y significativo que el mérito, cualquiera sea el origen de este —sea de cuna o esfuerzo propio (…). Llama la atención la mayor importancia diferenciadora que se ha otorgado a la ilegitimidad de nacimiento (…) que, por ejemplo, el culto a las genealogías (…). Podría decirse que la legitimación de un orden social no dependió tanto de la delimitación del círculo de la nice people como de establecer el cerco para contener a la nasty people (…). *No es lo mismo una cultura basada en la emulación que otra delimitada por el desprecio*[9].

Para resumir

Con la palabra "racismo", autores como Manrique cubren, sin subrayar las obvias diferencias, desde el orden colonial hispano —el cual en modo alguno dependía del fenotipo— hasta las

[9] Véase: Nugent (1992). He agregado la cursiva final.

relaciones interpersonales de hoy en la vida cotidiana —cuando el fenotipo recibe los restos de aquel orden colonial.

Calificar de racistas las políticas y proyectos industrialistas estudiados por Drinot es apuntar a un blanco equívoco. Es mucho más adecuado el otro término que él emplea: la "racialización" de aquellos puntos de vista, los cuales crecientemente dejaban de tener un objeto real: las palabras se han ido disociando de las cosas.

Sostener que el Estado se funda(ba) en la discriminación racial es una afirmación que no se corresponde con su funcionamiento real. Sus déficits y contradicciones se explican de otras maneras.

Addenda: el cuerpo y la integración social

El cuerpo tiene una influencia en la vida social que las ciencias sociales solo recientemente han empezado a reconocer, lastradas por sus inicios durante el siglo XIX, cuando debían enfrentar reduccionismos geográficos, climáticos, biológicos, etc. No tenemos, sino más bien somos un cuerpo, cuyo juicio dependerá de patrones histórico-culturales; por lo mismo, las colectividades que se reconocen como tales incluyen rasgos somáticos en su identidad. También hay colectividades que son "inventadas" por otros a partir de rasgos físicos que son a veces más visibles para terceros[10], o cuando uno conoce fenotipos diferentes[11], y esos rasgos se convierten en la base de diferenciaciones negativas o acaso positivas. Como quiera que

[10] Tal sería el caso de la clasificación de toda la humanidad por el color de la piel, lo que para Aníbal Quijano fundó la "colonialidad del poder".

[11] Una estudiante africana que llegó a la Pontificia Universidad Católica del Perú por un programa de intercambio decía que ella tuvo que salir de África para darse cuenta de que era negra.

fuese, este componente de la vivencia elemental de uno mismo y del otro va a ir acompañado de una carga simbólica y emocional, y es difícil imaginar que pudiera ser de otra manera.

No es preciso recurrir al inconsciente freudiano, como hace Manrique, para dar cuenta de esta dimensión. Aun si creyésemos en que existe un sedimento de tal naturaleza, en caso de creer en el psicoanálisis, baste explorar nuestro fuero interno —estamos aquí en el plano consciente— para percatarnos de él. Y así asociaremos los colores de las pieles, los rasgos fisonómicos, las características de las voces o los lenguajes corporales a vivencias agradables o desagradables, placenteras o repulsivas, estéticas o antiestéticas. Es poco lo que se puede hacer al respecto, pero también es poco lo que se necesita hacer: ahí no se juega nada que sea decisivo para la convivencia social; para esta sobra y basta la conducta.

Bibliografía:

Drinot, Paulo (2011). *The Allure of Labor: Workers, Race and the Making of the Peruvian State.* Durham: Duke University Press.

Manrique, Nelson (1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo.* Lima: CIDIAG, Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Ministerio de Cultura e Instituto de Estudios Peruanos (2014). "Racismo y desigualdad en la historia del Perú". Conversatorio *Todas las sangres*, 15 de abril. Disponible en:
https://www.youtube.com watch?v=hDXYlhr0Fs8&list =UU75S3by9%20briZkjJQekMZDgw.

Nugent, José Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Quijano, Aníbal (2003). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Una vana pretensión: negar el racismo en el Perú

Paulo Drinot

En el último número de *Argumentos*, el sociólogo Guillermo Rochabrún ofrece una crítica de varias de las ideas sostenidas en el conversatorio que tuvimos junto a Nelson Manrique en el Ministerio de Cultura el 15 de abril de 2014, auspiciado por el Viceministerio de Interculturalidad y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Asimismo, Rochabrún critica mi libro *The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State* (Durham: Duke University Press), publicado en 2011. Su crítica emana, nos dice, de su "insatisfacción con el discurso antirracista que se encuentra tan en boga en el Perú" y de su divergencia con la temática del "racismo" tal como se ha desarrollado entre nosotros [que] radica en un manejo conceptual que (…) hace afirmaciones según las cuales todo seguiría igual, de modo que el racismo pasa a integrar una herencia colonial intangible, inmutable y al parecer sin visos de poder ser erradicada. Esta inmutabilidad es reforzada cuando se alude a sustratos inconscientes en los que el racismo se asentaría.

Me sorprendió leer esta crítica, pues al revisar mi producción académica de las últimas dos décadas, no creo haber sostenido aquello que tanto disgusta a Rochabrún. Es decir, nunca he defendido que "todo sigue igual", ni que el racismo es una herencia colonial intangible, ni que todo es inmutable, etc. Sí he sostenido, y sigo sosteniendo, que es posible trazar

una genealogía histórica del racismo en el Perú que conecta el racismo actual con las jerarquías racializadas que se establecieron en la colonia[1]. Pero eso no es lo mismo que proponer que todo sigue igual o que nada ha cambiado. Así que, tras una primera lectura de la referida crítica, no entendí cómo así había terminado sentado en el banquillo de los acusados. Viniendo la crítica de alguien inteligente como Rochabrún, creo que me toca tratar de entender las razones de su crítica y replicar ahí donde lo considere necesario.

Quiero empezar con la propuesta final que hace Rochabrún en relación con el asunto del racismo en el Perú. Nos propone que abandonemos la palabra "racismo" y hablemos simplemente de discriminación. Esta es una solución perfectamente insatisfactoria porque es obvio que hay diferentes tipos de discriminación, y uno de los tipos de discriminación que existe es la discriminación racial; es decir, la discriminación basada en la idea de la diferencia racial. Si bien la discriminación racial y el racismo no son exactamente lo mismo, es evidente que en lo cotidiano, y en particular en las acciones que desarrollan movimientos antirracistas en el Perú y en otros países, estos términos son equivalentes. Pretender segregar el término del vocabulario activista es un sinsentido. La pregunta aún por resolver es si debemos desechar al racismo como categoría analítica.

Lo anterior apunta a un problema de fondo en la crítica que desarrolla Rochabrún: parece mezclar dos fenómenos distintos. Por un lado, tenemos el activismo en torno al racismo o la discriminación racial en el Perú, activismo que hoy comienza a tener, de manera tímida pero innegable, una presencia en las esferas del Estado. Por otro lado, tenemos el trabajo académico sobre el racismo en nuestro país, trabajo en el que participan especialistas de varias disciplinas, desde la historia hasta la

[1] Véase: Drinot (2006), pp. 11-32.

sociología, pasando por la antropología y los estudios culturales, y estudiosos peruanos como extranjeros. Obviamente los dos fenómenos no están completamente separados, el primero se nutre del otro y viceversa. Pero eso no significa que sean lo mismo o que tengan las mismas finalidades. Al no reconocer esta distinción, Rochabrún pierde de vista la particularidad y la finalidad de cada fenómeno. Por ejemplo, llama la atención, pues es sumamente problemática, la manera en que Rochabrún presenta los términos del debate que el mismo propone. Tanto el conversatorio como mi libro, afirma, lo llevan a reafirmar, repito la cita, su "insatisfacción con el discurso antirracista que se encuentra tan en boga en el Perú". Reducir a un fenómeno en boga las acciones contra el racismo, que se vienen dando desde hace muchas décadas en el país, por activistas y movimientos antirracistas, en un contexto sumamente adverso y con, hasta hace muy poco, nula atención del Estado, es una falta de respeto a esos activistas y movimientos. Si instituciones como el Ministerio de Cultura y otras de carácter oficial hoy recogen este tema es precisamente gracias, en gran medida, al trabajo que vienen llevando a cabo estos activistas y movimientos.

Por otro lado, es inexacto asimilar —y reducir— mi libro publicado recientemente o los muchos estudios de Nelson Manrique y de tantos otros estudiosos del tema (solo para mencionar algunos, Marisol de la Cadena, Deborah Poole, Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Callirgos, Cecilia Méndez, Guillermo Nugent y Patricia Oliart) a un discurso "en boga". El racismo en el Perú se trabaja desde hace varias décadas. Además, mi libro no fue concebido en el contexto actual. Comenzó como una tesis de maestría en la Universidad de Oxford en 1996, y fue desarrollándose como tesis de doctorado, defendida en 2000, en esa misma institución. Después dediqué 11 años a revisar y reelaborar mis ideas hasta publicar el libro en 2011. Pretender que un trabajo que tomó 15 años antes de ser publicado es producto o reflejo de una moda pasajera es desconocer profundamente el proceso de producción académica.

El problema que genera la confusión de dos fenómenos distintos en la crítica que propone Rochabrún es el siguiente: le atribuye flaquezas que él percibe en un fenómeno al segundo fenómeno. Concretamente, en lo que me concierne, atribuye a mi libro, o cree encontrar en él, flaquezas analíticas que él diagnostica de manera general en ese discurso en boga antirracista que tanto le disgusta, en particular la idea, para volver a la cita, de que "todo seguiría igual, de modo que el racismo pasa a integrar una herencia colonial intangible, inmutable y al parecer sin visos de poder ser erradicada" (si estas flaquezas existen efectivamente en el discurso antirracista supuestamente "en boga" es aún otro tema que no puedo abordar en el contexto de esta replica). Esto se debe, debo asumir, a una lectura apresurada, ya que, como él mismo reconoce, solo ha llegado a "revisar someramente el libro", lo que, debo decir, se hace evidente a través de sus muchos errores de interpretación.

En lo que sigue, quiero contestar algunas críticas concretas que hace Rochabrún a mi texto e intervención en el conversatorio.

1. Rochabrún critica el hecho de que "durante el conversatorio, tanto Drinot como Manrique remarcaron estos criterios [racistas] de las élites modernizantes, pero sin explicar por qué pensaban como pensaban y qué alternativas tenían. Como en tantas otras ocasiones, las élites son juzgadas desde nuestros puntos de vista, [etc.]". "Es de lamentar que Drinot no haya indagado este campo; al no hacerlo, la conclusión es la inevitable letanía: eran racistas".

Incluso habiendo leído "someramente" mi libro esta es una crítica que no entiendo cómo puede realizarse, pues en el primer capítulo, "Racializing Labor", que contiene 33 páginas y 118 notas de pie de página, se estudia precisamente "por qué pensaban como pensaban y que alternativas tenían" las élites modernizadoras. En él, utilizo fuentes diversas como *El Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura,* el *Boletín de Minas*, *Industrias y Construcciones*, revistas y periódicos como *Economista peruano*,

Ilustración obrera, *La Prensa*, *Mundial*, memorias de ministros y estudios de personajes de las élites modernizantes como Luis Miro Quesada, Alberto Ulloa y Sotomayor, y Francisco Alayza y Paz Soldán.

Es poco serio acusarme de no haber "indagado este campo", como a cualquier persona que lea el libro le constará. Hasta donde sé, soy el único historiador que ha trabajado estas fuentes y este tema (por lo menos desde esta perspectiva). Pero, peor, es un sinsentido pretender que el fondo del argumento que desarrollo en el libro y al que me referí en el conversatorio se reduce a la idea que las élites modernizadoras eran racistas o que las "juzgo" desde "nuestro punto de vista". Sí, eran racistas, pero mi argumento, como el mismo Rochabrún reconoce en su crítica, no se limita a eso de manera alguna. De hecho, que fueran racistas no es ni el punto de partida ni el punto de llegada de mi planteamiento, ni es mi finalidad, ni mi interés juzgarlas, como explicaré en breve.

2. Rochabrún critica que en relación con el tema de la desindigenización no menciono que la desindigenización biológica "no fuera pensada seriamente, ni siquiera en el campo de su mero planteamiento formal, por más que fuera proclamada por diversos portavoces".

Queda claro que Rochabrún no se ha dado el trabajo de leer detenidamente mi libro, ya que dedico las páginas 40, 41 y 42 precisamente a este tema. Ahí demuestro que en las páginas de revistas como *El Agricultor*, *La Agricultura* y el *Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura* aparecieron en la década de 1900 una serie de textos a favor de la inmigración, pues, sostenían sus autores, esta contribuiría a mejorar la raza peruana. Sin embargo, para la década de 1920 —sostengo en el libro — el discurso había cambiado, ya que los agricultores peruanos se lamentaban, usando un discurso igual de racista y racializado, de que la política de inmigración hubiera traído asiáticos al Perú, los que habían debilitado aún más a la raza peruana.

3. En torno al tema de desindigenización cultural, Rochabrún me llama la atención sobre el hecho de no haber tomado en cuenta el papel de la minería en mi discusión sobre la fábrica como un espacio de desindigenización. Pregunta:

> ¿Qué ocurría con los miles de indígenas que trabajaban como obreros en la gran minería de metales no preciosos que empieza a desarrollarse en los Andes peruanos precisamente a inicios del siglo XX? ¿Esa presencia no refutaba a dicha ideología excluyente? ¿O es que acaso la corroboraba a través de una posible desindigenización de los mineros (y en qué aspectos)?

Nuevamente, una lectura completa del libro llevaría a Rochabrún a constatar que en las páginas 33, 34, y 35, y nuevamente en la 44, 45 y 46, trato precisamente este tema. Primero demuestro cómo, a comienzos de la década de 1900, la Sociedad Nacional de Minería buscó frustrar una iniciativa de ley presentada por Rosendo Vidaurre, un diputado obrero en el Congreso, sosteniendo que las leyes obreras no podían aplicarse a las minas debido a "la condición social y el nivel de cultura" de los que ahí trabajaban. En un segundo momento, muestro que en las décadas de 1920 a 1940, miembros de las élites modernizantes como Francisco Alayza y Paz Soldán y Raúl Ferrero sostenían que la mina era un lugar de mejoramiento racial para el indio, un lugar donde este podía ser redimido y convertirse en mestizo.

4. Por último, Rochabrún ofrece una caricatura del argumento que desarrollo a lo largo del libro. Escribe:

> Los proyectos de legislación laboral, cuya modernidad sorprende a Drinot, no incluían a los ¿indígenas?, ¿campesinos?, ¿haciendas?, ¿actividades rurales? Tomados del mundo europeo, esos proyectos tenían un corte

> netamente urbano. Había una exclusión del mundo rural, ¿pero qué carácter tenía? Drinot califica esta forma de pensar como racista, ¿pero por qué y para qué lo afirma? ¿Se logra una explicación al utilizar un adjetivo sin contenido analítico preciso? ¿No podría deberse esa exclusión a la obvia imposibilidad de establecer esta legislación en haciendas con trabajo servil?

Así, concluye, "calificar de racistas las políticas y proyectos industrialistas estudiados por Drinot es apuntar a un blanco equívoco".

El argumento principal del libro, que presenté al comienzo del conversatorio y que resumo brevemente aquí, surge de la constatación de que el Perú de comienzos de siglo XX, un país con un desarrollo industrial mínimo y con una clase obrera, en su sentido tradicional de trabajadores industriales, muy pequeña, sin embargo, adquirió una serie de mecanismos legales e institucionales sofisticados enfocados en la llamada "cuestión obrera" que reflejaban un proceso transnacional de implementación de políticas sociales que abarcó a Europa, Norteamérica y partes de América Latina. Estos mecanismos, que estudio detalladamente, incluyeron derechos fundamentales específicos a los obreros reconocidos en las constituciones de 1920 y 1933, leyes laborales como las de las ocho horas, barrios obreros, restaurantes populares y el seguro social obrero de 1936. Varios historiadores han planteado que estos mecanismos eran concesiones por parte de las élites a una clase trabajadora que representaba una amenaza a sus intereses y eran un intento de cooptar a los trabajadores y de neutralizar a los partidos de izquierda, como el Partido Comunista y el APRA.

Lo que planteo en el libro es que si bien esta interpretación tiene algo de cierto, es necesario ir más allá de la tesis de la cooptación para entender estos mecanismos. Así, muestro cómo la figura del obrero a comienzos del siglo XX cobró una singular importancia en los proyectos modernizantes de sectores de la

élite peruana. El obrero pasó a representar un futuro moderno para el país, un futuro en el que los elementos de atraso serían superados gracias al obrero y al progreso industrial. El elemento de atraso que más preocupaba a las élites era, sin duda, "el indio", como muchos historiadores han establecido. Mi argumento, que queda perfectamente reflejado en la carátula del libro, es que las élites pensaban que el indio podía ser redimido por la vía de la industria y transformado gracias al trabajo industrial en obrero, una mutación que implicaba un mejoramiento racial, ya que por definición el obrero no podía ser indio[2]. Así, la cuestión obrera y el obrero industrial pasaron a ser vistos como una solución a la cuestión del indio, una solución que operaba tanto en la esfera económica como en la racial/cultural.

Los mecanismos legales e institucionales enfocados en la cuestión obrera, entonces, deben ser entendidos como un reflejo de lo que llamo la seducción obrera (*the allure of labor*), y no pueden reducirse a un intento de cooptación de la clase trabajadora. El libro es, entonces, un estudio, entre otras cosas, del imaginario, de las mentalidades, de las élites modernizantes peruanas; un estudio de cómo entendían las fuentes de atraso y progreso en el país y del papel que asignaban a la industria y al obrero en el proceso mediante el cual el Perú pasaría a ser un país moderno y dejaría de ser atrasado. Estas élites eran racistas,

[2] Tal como planteo en el libro, el carácter incompatible de estas dos categorías se percibe en el marco constitucional, legal e institucional establecido a comienzos del siglo XX, que creó dos esferas de "legibilidad estatal" separadas para obreros e indios (véase, por ejemplo, la Constitución de 1920). Pero, también se percibe en la influencia de las teorías raciales vigentes sobre este marco, teorías que, como demuesto en el libro, abrían la posibilidad de cambios biólogicos como resultado de influencias ambientales y sociales. El indio que recibía la influencia positiva de la fábrica o la mina dejaba de ser indio en el sentido biológico y no solo "cultural". Es por ello que planteo que, en el contexto estudiado, un indio no podía ser un obrero y un obrero no podía ser un indio. Véase: Drinot (2011), pp. 60-64, 36-37.

sí, pero en ningún momento en el libro me detengo en demostrar que lo eran. Lo que busco mostrar es cómo su visión de las fuentes del atraso y del progreso en el país eran un reflejo de su racismo y producían tanto una visión racializada del indio, entendido como un obstáculo racial al progreso, como una visión racializada del obrero, entendido como un agente racial del progreso y una solución a la cuestión del indio.

Esta visión racializada del indio y del obrero, sostengo, nos ayuda a entender el proyecto de formación del Estado que proponían estas élites modernizantes; un proyecto enfocado en la industria y en el obrero. Este proyecto nunca llegó a implementarse propiamente (el Perú nunca se industrializó en el sentido esperado por estas élites), pero los mecanismos institucionales y legales enfocados en la cuestión obrera estudiados en el libro —como la Sección del Trabajo del Ministerio de Fomento, los restaurantes populares, los barrios obreros y el seguro social obrero— eran, sostengo, un reflejo de estos proyectos racializados de formación del Estado. Lo que en el libro llamo "el Estado obrero" (*the labor state*), el Estado construido en torno a la resolución de la cuestión social, era al mismo tiempo lo que David Theo Goldberg ha llamado un estado racial (*racial state*).

Mi libro demuestra, tal como sugiere Goldberg, cómo "los dispositivos y tecnologías utilizados por los Estados modernos han servido para elaborar, modificar y reificar los términos de expresión racial, así como las exclusiones y subyugaciones racistas"[3]. Pero el libro también demuestra cómo esas exclusiones y subyugaciones racistas construyen el Estado. Por eso, creo, es posible hablar de un Estado racial peruano, y no porque sus élites hayan sido o sean racistas, sino porque su construcción histórica se ha basado en exclusiones racializadas, sin desconocer, por supuesto, la resistencia que estas exclusiones han generado entre los excluidos. Es por eso que en la conclusión del libro sostengo

[3] Véase: Goldberg (2002), p. 4.

que "la marginalización histórica del indio debe entenderse no como expresión de una falta o falla del Estado-nación peruano, sino como su condición necesaria y constitutiva"[4].

La caricatura que hace Rochabrún del argumento de mi libro no deja entrever nada de esto. La crítica es bienvenida, de hecho es esencial, pero para que sea constructiva tiene que ser rigurosa. No dudo de que mi libro contiene flaquezas (varias han sido señaladas en las reseñas que han sido publicadas en el Perú y en el extranjero) y que, tarde o temprano, será superado por otros estudios, así como estos serán superados por otros. Así es la producción académica y así debe ser. Pero la crítica tiene que basarse en una evaluación seria y detallada de los argumentos planteados por un autor, de la metodología utilizada en la investigación, de las fuentes consultadas, del diálogo establecido con las literaturas relevantes, etc. No puede basarse en una lectura somera ni en una caricatura.

Pero la crítica de Rochabrún demuestra no solo una falta de análisis serio de mi libro, sino también una limitada comprensión del racismo como proceso histórico. Por ejemplo, apelando al viejo y desgastado tropo del excepcionalismo, Rochabrún pretende que el caso peruano es distinto a casos "típicos o emblemáticos de racismo" como Estados Unidos y Sudáfrica por un lado y la Alemania nazi por el otro. Pero su lectura del desarrollo del racismo en estos países es además de superficial equivocada. El racismo en Estados Unidos y Sudáfrica, nos dice Rochabrún, "acompañó una organización del trabajo central para la producción del excedente, tuvo expresiones jurídicas y generó órdenes institucionalizados", a diferencia del caso peruano, se entiende.

Para empezar, el caso norteamericano y el caso sudafricano son sumamente distintos, ya que el primero se basó en la esclavitud mientras que en el segundo no lo hizo.

[4] Véase: Drinot (2011), p. 238.

¿Cómo podría hacerlo si Gran Bretaña anexó la colonia del Cabo en 1806, un año antes de declarar la abolición de la esclavitud (1807)? El apartheid sudafricano no se basaba en "la organización del trabajo para la producción del excedente", sino en una serie de leyes que establecían una segregación racial y que, por consecuencia, restringían la ciudadanía plena de los sudafricanos negros (en este sentido hay paralelos con los Estados Unidos de la época Jim Crow, pero estos paralelos poco tienen que ver con la organización del trabajo esclavista)[5].

Más allá de esta equivalencia equivocada, está claro que lo que pretende Rochabrún con esta aseveración es hacernos creer que el racismo en Estados Unidos, para tomar solo uno de los casos, sería expresión del modo de producción esclavista. Pero, si es así, ¿cómo explicar el discurso del Manifest Destiny, donde el objeto de la misión civilizatoria no era el esclavo africano sino el indio y el mexicano, ambos considerados biológicamente y culturalmente atrasados?[6] ¿O el subtexto racial de las proyecciones imperiales de Estados Unidos hacia Filipinas, Hawái, América Central y el Caribe?[7] ¿O el racismo antiinmigrante que infesta la historia del país, y que abarca desde los irlandeses católicos hasta los espaldas mojadas mexicanos, pasando por los chinos culíes?[8] ¿Cómo entender la construcción de la blancura (*whiteness*) en Estados Unidos, uno de los temas más trabajados en las últimas décadas, si reducimos el racismo

---

[5] Un estudio comparativo sobre el tema es el de Anthony W. Marx (1999).

[6] Sobre este tema, ver: Horsman (1986).

[7] Véase, entre otros: Love (2004), Kramer (2006), Anderson (2006), Briggs (2002) y Perez (2007).

[8] Es enorme la literatura sobre este tema. Véase, entre muchos: Aarim-Heriot (2003) y Molina (2014.) Para un estudio que compara la políticas migratorias y el racismo en Estados Unidos y en América Latina, véase: Fitzgerald y Cook-Martin (2014).

a una expresión del esclavismo?[9] Los viejos lentes materialistas inducen a Rochabrún a ver el racismo únicamente como epifenómeno de un "modo de producción", y, por tanto, lo ciega ante la real complejidad del desarrollo histórico del racismo en los Estados Unidos.

Su comprensión del caso nazi no es mucho mejor. "El fenómeno nazi", nos dice, "en cambio introdujo una ideología racista como parte de un programa de reorganización política". Pero esa ideología racista no la introdujo el nazismo ni era exclusiva de él. El darwinismo social, el racismo científico, la eugenesia, todos discursos que nutren la ideología racial del nazismo, pero que ya estaban establecidos décadas antes de Múnich eran ampliamente aceptados, difundidos e implementados como parte de políticas públicas en la Europa de las primeras décadas del siglo XX, y también en el Perú, país donde se establece la Sociedad Peruana de Eugenesia y se introduce el certificado prenupcial, de directa inspiración eugenésica, en la década de 1930. La particularidad nazi poco tiene que ver con su ideología y prácticas racistas, sino con las dimensiones que estas tomaron.

Rochabrún sostiene que el caso peruano, a diferencia de los anteriores "fue contradictorio" y caracterizado por una movilidad horizontal, estamentos porosos, etc. Da a entender, entonces, ya que no lo dice con claridad, que esta contradictoria naturaleza de la experiencia colonial en el Perú no produjo un "caso típico y emblemático del racismo". El racismo, sugiere, solo ocurriría en casos atípicos y extremos. Pero ver el racismo únicamente como el epifenómeno de un modo de producción esclavista o como reflejo de la política genocida nazi no nos lleva muy lejos para entender el racismo en el Perú. El racismo

[9] Nuevamente, la literatura sobre este tema es enorme, pero véase, como punto de partida: Roediger (2006) y Jacobson (1999). Para el caso de los italianos, véase Guglielmo y Salerno (2003).

no es un discurso panhistórico, por supuesto, y la categoría raza es —y siempre ha sido— mutable. Pero eso no significa que estemos impedidos de historizar la raza y el racismo y trazar continuidades y discontinuidades en categorías raciales y en las prácticas racistas en el Perú, como lo han demostrado una serie de historiadores[10].

Rochabrún pretende que abandonemos la palabra "racismo" porque "no tiene significado preciso, no remite a ninguna estructura ni a ningún mecanismo definido". A diferencia de Estados Unidos, donde, pretende Rochabrún, un blanco es un blanco (¿y los *hispanics* son blancos?) y un negro es un negro (¿un negro de Haití o de Nigeria es un negro africano americano?), en el Perú podemos saber quién será discriminado pero no quien será el discriminante. Pero, ¿por qué serían todas estas razones para abandonar la palabra racismo? La pregunta que debemos hacernos es qué ganamos y qué perdemos al dejarla. Los activistas antirracistas perderían una palabra (un activo) sumamente importante que refleja un fenómeno no solo peruano sino global. Hasta una organización abiertamente conservadora como la FIFA la utiliza para pelear contra el "racismo". ¿Sería mejor que los estadios de Sudáfrica en 2010 o los de Brasil en el último mundial hubieran exhibido anuncios de *say no to discrimination* en vez de *say no to racism*? Los académicos que trabajamos alrededor el tema perderíamos un concepto que va mucho más allá de la palabra que Rochabrún pretende introducir en su lugar: "discriminación".

Tomemos un ejemplo concreto y actual: la creación de un personaje como la Paisana Jacinta o el Negro Mama podría entenderse como un simple acto de discriminación. En los últimos días, el trabajo de activistas antirracistas como

[10] Para el contexto colonial, véase, entre otros: Cosamalón (1999), Silverblatt (2004), Fisher y O'Hara (2009) y capítulos de Burns y Serulnikov en Gotkowitz (2011), así como O'Toole (2012).

Wilfredo Ardito consiguió que Colgate retirará su auspicio al programa. En la carta enviada a Colgate, Ardito señalaba que el programa era "de evidente contenido racista"[11]. Vemos aquí el uso poderoso del concepto de racismo por parte de un movimiento activista. ¿Colgate habría reaccionado de la misma manera si Ardito hubiese denunciado simplemente el aspecto discriminatorio del programa? Lo dudo. Al invocar un vocablo universal como racismo, con una resonancia particularmente fuerte en Estados Unidos, país donde está la sede de la empresa Colgate-Palmolive, el activismo antirracista peruano se compenetra con procesos globales antiracistas.

Desde el punto de vista académico lo interesante de un fenómeno como la Paisana Jacinta, más allá de su contenido, es su éxito como fenómeno mediático[12]. ¿Cómo explicar el hecho de que tantos peruanos, la mayoría de ellos de ascendencia andina, disfruten viendo un programa como la Paisana Jacinta? Podríamos plantearnos un análisis pesimista de tipo "falsa conciencia" u otro optimista de tipo "transgresión". ¿Es la Paisana Jacinta el reflejo de un orden, una normatividad, racista en ascendencia o decadencia? No habiendo estudiado el tema a fondo, no estoy en posición de ofrecer una respuesta contundente. Pero sospecho que abandonar el concepto "racismo" o remplazarlo por la palabra "discriminación" haría muy difícil entender, en todas sus dimensiones, un fenómeno como la Paisana Jacinta.

El debate sobre el racismo en el Perú, tanto en el ámbito académico como fuera de él, es fundamental y debemos agradecer a Guillermo Rochabrún su invitación para pensar

---

[11] Véase: http://feis.utero.pe/2014/06/26/colgate-dejara-de-auspiciar-la-paisana-jacinta/

[12] Sobre este tema, véase el comentario de Diego Cerna: (http://contenidoaleatorio.blogspot.co.uk/2014/06/descafeinizacion-del-racismo.html).

categorías, como el racismo, que sin duda debemos interrogar[13]. Pero como he planteado aquí, su crítica yerra en varios sentidos. Primero, es problemático reducir la discusión sobre el racismo en el Perú a una supuesta moda pasajera. Hacerlo es negar la labor importante de los movimientos antirracistas y la producción académica sobre el tema de las últimas décadas. Segundo, su propuesta de abandonar la palabra "racismo" y remplazarla por la palabra "discriminación" no convence. No solo es "racismo" una palabra útil para los activistas antirracistas. Es una palabra que capta un fenómeno que desborda ampliamente la palabra "discriminación". Por último, la crítica de Rochabrún a mi contribución al debate sobre el racismo en el Perú sería mucho más efectiva y útil si estuviera basada en una lectura más que somera de mi libro.

Bibliografía

Aarim-Heriot, Najia (2003). *Chinese Immigrants, African Americans and Racial Anxiety in the United States 1848-82.* Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Anderson, Warwick (2006). *Colonial Pathologies: American Tropical Medicine, Race, and Hygiene in the Philippines.* Durham: Duke University Press.

Briggs, Laura (2002). *Reproducing Empire: Race, Sex, Science, and US Imperialism in Puerto Rico.* Berkeley: University of California Press.

[13] Véase, asimismo, la crítica de Rochabrún (2013) a otra categoría importante, la desigualdad.

Cosamalón, Jesús (1999). *Indios detrás de la muralla: matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820).* Lima: PUCP.

Drinot, Paulo (2006). "Construcción de nación, racismo y desigualdad: una perspectiva histórica del desarrollo institucional del Perú", en John Crabtree (ed.), *Construir instituciones: democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980.* Lima: PUCP, UP, IEP; pp. 11-32.

---------(2011). The *Allure of Labor: Workers, Race and the Making of the Peruvian State.* Durham: Duke University Press.

Fisher, Andrew B. y O'Hara, Matthew D. (eds.) (2009). *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America.* Durham: Duke University Press.

Fitzgerald, David Scott y Cook-Martin, David (2014). *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas.* Cambridge: Harvard University Press.

Goldberg, David Theo (2002). *The Racial State.* Oxford: Blackwell.

Gotkowitz, Laura (ed.) (2011). *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present.* Durham: Duke University Press.

Guglielmo, Jennifer y Salerno, Salvatore (eds.) (2003). *Are Italians White? How Race is Made in America.* Nueva York: Routledge.

Horsman, Reginal (1986). *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism.* Cambridge: Harvard University Press.

Jacobson, Matthew Frye (1999). *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race.* Cambridge: Harvard University Press.

Kramer, Paul (2006). *The Blood of Government: Race, Empire, the United States and the Phillipines.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Love, Eric T. (2004). *Race over Empire: Racism and US Imperialism, 1865-1900.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Marx, Anthony W. (1999). *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil.* Cambridge: Cambridge University Press.

Molina, Natalia (2014). *How Race is Made in America: Immigration, Citizenship, and the Historical Power of Racial Scripts.* Berkeley: University of California Press.

O'Toole, Rachel Sarah (2012). *Bound Lives: Africans, Indians and the Making of Race in Colonial Peru.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Perez, Louis (2007). *Cuba in the American Imagination: Metaphor and the Imperial Ethos.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rochabrún, Guillermo (2013). "La retórica de la desigualdad", en: *Ideele Revista*, N.º 229, mayo. Disponible en: http://revistaideele.com/ideele/content/la-ret%C3%B3rica-de-la-desigualdad

Roediger, David (2006). *Working Towards Whiteness: How America's Immigrants Became White.* Nueva York: Basic Books.

Silverblatt, Irene (2004). *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World.* Durham: Duke University Press.

Racismo: una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún

Nelson Manrique

Cuando Guillermo Rochabrún me llamó por teléfono para pedirme que le sugiriera algún texto mío en que definiera el "racismo" ignoraba que estábamos comenzando una polémica. Creí que él necesitaba un texto para una clase o una conferencia y le sugerí un breve texto que escribí como presentación de una colección de ensayos[1]. Solo me enteré de que estábamos polemizando cuando tuvo la amabilidad de enviarme el texto crítico que ha dedicado al conversatorio que sostuvimos Paulo Drinot y yo en abril pasado[2] en torno al libro de Paulo *The allure of labor: workers, race, and the making of the Peruvian state* (Duke University Press, 2011). De haber sabido que empezábamos un debate sobre un tema tan amplio y complejo seguramente le habría sugerido una bibliografía algo más extensa. El texto de Rochabrún ha sido publicado en versión electrónica por la revista *Argumentos* del Instituto de Estudios Peruanos (IEP)

---

[1] Véase: Manrique (1999).

[2] "Racismo y desigualdad en la historia del Perú", Museo de la Nación, 15 de abril de 2014. El conversatorio fue coorganizado por el Ministerio de Cultura y el Instituto de Estudios Peruanos y puede encontrarse su registro en video en el siguiente enlace:
https://www.youtube.com/watch?v=hDXYlhr0Fs8&list=UU75S3by9bri-ZkjJQekMZDgw

y está disponible siguiendo el enlace que se indica[3]. Debo advertir que como Paulo Drinot ha redactado una respuesta a las objeciones que le hace Guillermo Rochabrún[4], me limitaré a las que él me formula directamente a mí.

En un país donde no existe tradición de debate académico debo agradecer a Guillermo Rochabrún su crítica, que ha sido una incitación para intentar articular algunas reflexiones que tenía desperdigadas en varias publicaciones. Los estudios con pretensión de cientificidad nacen con fecha de caducidad y por supuesto mis propios trabajos no escapan a esta norma. El trabajo científico es por su propia naturaleza un quehacer cooperativo y el debate es uno de los caminos a través de los cuales transita; es él el que finalmente determinará qué se considerará científico y qué no.

De qué discutimos

En su texto, Guillermo Rochabrún declara su divergencia "con la temática del 'racismo' tal como se ha desarrollado entre nosotros". Su discrepancia, precisa, está fundada en el rechazo a "un manejo conceptual que, si bien puede llegar a reconocer las grandes transformaciones que ha tenido la sociedad peruana desde la conquista española, al mismo tiempo hace afirmaciones según las cuales todo seguiría igual, de modo que el 'racismo' pasa a integrar una *herencia colonial* intangible, inmutable y —al parecer— sin visos de poder ser erradicada". Hasta aquí tengo curiosidad por saber con quién está polemizando Rochabrún pues, salvo que muestre algún texto de mi autoría en que yo sostenga semejantes cosas, tendré que concluir que está

[3] Véase: Rochabrún (2014). En adelante las citas de Rochabrún provienen de esta fuente.

[4] Véase: Drinot (2014).

peleándose con sus propios fantasmas. Lo que he afirmado en el texto que él cita es lo siguiente:

> "Hasta fines del siglo XVIII la condición de los indígenas era más bien heterogénea, con la existencia de los curacas de sangre, con un conjunto de privilegios y una relativa consideración social. La rebelión de Túpac Amaru II intentó unificar a los indios, mestizos, negros, y a los españoles americanos en un proyecto nacional pluricultural y multirracial. Como vimos, su sangrienta derrota abrió el camino a la degradación de la condición general de los indígenas peruanos, en un proceso que culminó hacia mediados del siglo XIX con la desaparición del estrato indio noble y el establecimiento de una situación, que persiste hasta la actualidad, por la cual la condición de 'indio' terminó equiparándose con la de 'campesino' y 'pobre' (sin que todos los campesinos y pobres, en cambio, sean necesariamente indios). Esta marginación económico social generalizada contribuyó a reforzar el estereotipo de la "inferioridad natural" del indio. En adelante el camino del progreso pasaría por la desindigenización de los vencidos"[5].

Añadiría algunos elementos que he consignado en otros textos. Durante la etapa colonial los curacas gozaron de privilegios porque constituían una clase nobiliaria reconocida por la corona. Por eso para algunos españoles de condición social inferior casarse con indígenas nobles podía representar un ascenso social, al brindarles acceso a recursos y mano de obra indígena. Algunos curacas fueron bastante ricos, se constituyeron en una burguesía mercantil y desarrollaron amplias actividades comerciales. Hubo curacas propietarios de carabelas, Túpac

[5] Véase: Manrique (1999), pp. 14-15.

Amaru II era un arriero que poseía una recua de 400 mulas con la cual trajinaba en el estratégico circuito comercial que unía al Cusco con Potosí, y era similar la condición social de otros importantes líderes de la revolución de 1780: sus hermanos Cristóbal y Diego, Pedro Vilcapaza —que dirigió la rebelión en Puno— y los hermanos Katari en el Alto Perú. Ellos habían sido formados en escuelas para hijos de curacas, eran letrados y constituían una élite económica y cultural[6].

La derrota de la rebelión tupamarista decidió su suerte. La corona temía nuevos alzamientos y, a pesar de que una parte de ellos combatió formando parte de los ejércitos realistas (como Pumacahua y Choquehuanca), se optó por quitarles atribuciones y remplazarlos por curacas mestizos, y hasta blancos. Se decidió la castellanización forzada de los indígenas en un plazo de 5 años, algo que era más fácil anunciar que ejecutar. Para fines del periodo colonial venían siendo activamente remplazados por los *alcaldes de indios*, un cargo electivo que dio lugar a los actuales alcaldes vara o *varayoq* de las comunidades campesinas. Las leyes bolivarianas de 1825, que abolieron los títulos nobiliarios —tanto españoles como andinos—, dieron el tiro de gracia a los curacas. Con ellos se extinguió la fracción capaz de encabezar un proyecto nacional indígena y llegamos a la ecuación por la cual la condición de "indio" se convirtió en equivalente a la de "pobre", lo cual marcó la construcción de la imagen del indio en la República.

Se podría añadir que durante la colonia "indio" fue también una categoría fiscal, y que quienes eran reputados por tales estaban obligados a pagar el tributo indígena. Brevemente abolido durante las guerras de Independencia, el tributo indígena fue reinstaurado tan tempranamente como en 1826 con un cambio en el nombre ("contribución personal") y de modalidad de cobro (de pago colectivo por ayllu a capitación

[6] Véase: Manrique (1995), pp. 16 y ss.

personal) y que con vicisitudes, como una breve abolición entre 1854 y 1867, se mantuvo legalmente hasta 1895, aunque Wilfredo Kapsoli ha encontrado evidencias de que se seguía cobrando en algunos lugares aún en 1912. Fue también una categoría censal, utilizada por última vez en el censo de 1940. Para solo referirnos a su acepción legal convendremos en que la forma de conceptualizar al "indio" ha cambiado, y significativamente.

Rochabrún reconoce, y en esto estamos de acuerdo, la existencia de "múltiples líneas divisorias, actitudes y conductas discriminatorias basadas en rasgos fenotípicos que pueblan la experiencia histórica y la experiencia personal de cualquier habitante de este país —sea como discriminado y/o como discriminante—". Pero asume que divergimos en la manera cómo la valoramos: "La cuestión es *entender de qué se trata*".

Tengo un problema para abordar esta polémica. Es que, al mismo tiempo que Guillermo Rochabrún se queja de la falta de rigor en el debate académico el torno al "racismo" (copio sus comillas), no propone ninguna definición de aquello que rechaza, y así obliga a intentar adivinar qué es para él ese "racismo" que proclama inadecuado como teoría para interpretar nuestra experiencia histórica.

Intentaré aproximarme a esa definición ausente remitiéndome a los casos históricos sobre los cuales reflexiona. Rochabrún alude a la existencia de casos "típicos" o "emblemáticos" de racismo —EE. UU., o Sudáfrica—[7], donde "la discriminación racial *acompañó* una organización del trabajo central para la producción del excedente, tuvo expresiones jurídicas, y generó órdenes institucionalizados". ¿Es esta, para él, la fuente o las características del racismo? Si estas son los componentes que lo definen habría que asumir que al

[7] Imagino que esto nos autoriza a asumir que deben existir racismos "atípicos" y "no-emblemáticos", pero no propone ninguna pista para identificarlos.

desaparecer estos debiera desaparecer el racismo mismo. En otras palabras, que los cambios constitucionales y las reformas legales que se dieron en EEUU como consecuencia de la lucha por los derechos civiles —vgr. la eliminación de los buses y los baños segregados y la institucionalidad que mantenía y reproducía el orden legal segregacionista—, y con la derogatoria de las leyes raciales en Sudáfrica, gracias al triunfo de la lucha conducida por Nelson Mandela y el Congreso Nacional Africano, la abolición del *apartheid* y la desaparición de los *bantustanes,* el racismo debiera haber sido felizmente erradicado en ambos países. Si Rochabrún está de acuerdo en que eso no ha sucedido habrá que empezar a preguntarse si esa era realmente la raíz del problema o si esta se encuentra en alguna otra parte.

En el razonamiento de Rochabrún la forma de organización del trabajo parece ser central a la hora explicar cómo se genera el racismo. En los países de racismo "emblemático", nos dice: "la discriminación racial *acompañó* una organización del trabajo central para la producción del excedente". Por oposición, en el área andina, "funcionó a través de una *división del trabajo social* —es decir, con interdependencias— claramente estamental, a veces con fuertes visos corporativos, pero con una atípica movilidad *horizontal*: indios forasteros, 'castas' —expresión de los múltiples mestizajes *de facto*—, negros libertos, 'cholos'. De por sí estos fenómenos no destruyen el carácter estamental de las divisiones sociales, aunque los estamentos puedan hacerse muy 'porosos'".

Para comenzar, la clasificación racial colonial según el sistema de castas, definida por el porcentaje de sangre de españoles, indios y negros que cada uno tenía, era bastante más compleja, pasando de esa decena de castas de las cuales hablaba Garcilaso en el siglo XVI a algo más de un centenar a fines del periodo colonial, cuando se pintaron los cuadros de castas. Ni el racismo como existió en la colonia es igual al que existía en España ni el aquel es igual al que se instauró en el periodo republicano.

Sigamos. ¿Es la distinta forma de organización social del trabajo ("central" en EEUU y en Sudáfrica y "de claro corte estamental" en el área andina), lo que definiría que exista racismo en uno y no exista en el otro? ¿O, más generalmente, cree Rochabrún que el racismo es una emanación de la forma de organización del trabajo social? En tanto no sé qué es para él el racismo no tengo una respuesta para esta cuestión. Tengo la impresión de que él intenta abordar la cuestión del racismo desde el marxismo, pero creo que una importante limitación de este, en cuanto teoría general, es la ausencia de una teoría de la cultura[8], dominio donde, finalmente, el tema adquiere pleno sentido.

Otra pregunta. ¿Qué tiene de "atípica" la movilidad social horizontal en un orden estamental? La característica central de un orden de esta naturaleza es la interdicción de la movilidad vertical, pero esto no excluye —ni tendría por qué— la "movilidad horizontal", si con esta Rochabrún alude a los intercambios entre los diversos grupos étnicos en los Andes, como parece sugerirlo su alusión a las castas coloniales. La movilidad social horizontal existe y ha existido fuertemente en la Sudáfrica que Rochabrún parece creer es ajena a esta característica y esto es consecuencia de la existencia de diez grupos étnicos distintos en su población negra, entre los cuales destacan los xhosa y zulu. Esto naturalmente ha sido fuente de fuertes intercambios, positivos y también negativos.

El carácter "poroso" de las barreras construidas por la discriminación social, por otra parte, tampoco es exclusivo del mundo andino, ni este deja de existir en los países de "racismo emblemático" que Rochabrún presenta como tan distintos. Por algo fue necesario dictar medidas legales draconianas en estos países sancionando las uniones interraciales y hasta las relaciones sexuales

[8] La noción de ideología es insuficiente para abordar las cuestiones que el campo de la cultura plantea.

entre blancos y negros, y recurrir a los pedagógicos linchamientos de los negros que fueron acusados de desear a una blanca para disuadirlos. Y no siempre esto desalentó los "intercambios capilares". Al 2003 en Sudáfrica el porcentaje de mestizos ascendía al 8.8 % de la población total, muy cerca del 9.2 % de los blancos descendientes de los colonos afrikaaners e ingleses.

Aludiendo a nuestra realidad, Rochabrún sostiene que "el sistema que se estableció en las regiones andinas tras la conquista fue un régimen contradictorio que combinaba explotación económica mediante una división del trabajo funcional-corporativa, conversión religiosa forzada, separación social, cultural, y hasta geográfica, privilegios para las familias de curacas, y extendida mezcla biológica". Tengo curiosidad por saber en qué radicaba el "carácter contradictorio" de tal sistema. Yendo más al fondo, ¿la inexistencia del racismo en los Andes se debe a la existencia de todas estas características o alude específicamente a la última enumerada? ¿Y cuando habla de una división del trabajo funcional-corporativa se refiere a las plantaciones costeñas, que producían con mano de obra esclava, a las haciendas, minas y obrajes que utilizaban mitayos, al peonaje que se generalizó en el periodo colonial tardío, cuando la caída demográfica redujo drásticamente la cantidad de mitayos disponibles, a la economía campesina de los ayllus, o a las relaciones de servidumbre que imperaban en ciertos ámbitos socioeconómicos? Sería bueno saberlo, así como qué relaciones considera guardan estos regímenes con la existencia o no del racismo.

Rochabrún parece considerar que existe una indisoluble relación entre la servidumbre (entendida como una relación social de producción característica de las haciendas tradicionales y del orden gamonal) y el racismo. En realidad este puede servir para legitimar tal orden social pero no existe una relación necesaria entre ambos. La servidumbre, por ejemplo, fue la base del feudalismo europeo, del japonés y el chino, pero tales regímenes no se legitimaron con un discurso racista. Mientras que no

existan fuertes tensiones étnicas no tiene por qué ser así. Por eso la desaparición de la servidumbre y el gamonalismo en el Perú no significaron de por sí la cancelación de las imágenes construidas en torno al indio y su lugar en la estructura social peruana.

Debo asumir que la "extendida mezcla biológica" en el virreinato constituye para Guillermo Rochabrún una evidencia de que entonces no existía el racismo. Tal cosa fue sostenida hace muchos años en España por Antonio Domínguez Ortiz, quien, argumentando la inexistencia de sentimientos racistas entre los conquistadores, apelaba para probarlo a la generosidad con la que estos mezclaron su sangre con la de los vencidos[9].

Para poner las cosas en perspectiva es necesario observar la forma cómo se articulan en el mestizaje la discriminación racial y la de género. ¿Fue el mestizaje en los Andes el resultado de una mezcla aleatoria entre españoles e indios en lo que al género se refiere? En absoluto. Este invariablemente corrió en una sola dirección: varón español —conquistador— e india —conquistada—. ¿Es accidental que solo por excepción se produjera la mezcla de varón indígena y mujer española? Esto sucedió en aquellos espacios de frontera donde existían grupos indígenas nómades —preagrícolas— no sometidos, como por ejemplo en el sur de Chile y la Argentina. Allí los asaltos contra los campamentos cristianos (*malones*) brindaban a los indígenas mujeres españolas como parte del botín, las cautivas, cuyas desventuras inspiraron todo un género literario, los *romances de las cautivas*. En la guerra, la mujer históricamente ha sido un botín que reclama el vencedor[10] y solo cuando los indígenas

---

[9] "Tales sentimientos son impropios de un pueblo de vocación ecuménica que nunca hizo distinción entre razas superiores e inferiores y se mezcló ampliamente con todas". Véase en: Domínguez Ortiz (1955), p. 143. Es similar el argumento sostenido por Guillermo Nuggent, cuando afirma que el racismo peruano es muy curioso, porque no funciona "de la cintura para abajo".

[10] Algo desgraciadamente vigente aún hoy, como lo comprueban las decenas de miles de violaciones sexuales impunes cometidas durante la reciente guerra interna.

tuvieron de su parte el poder de las armas se invirtió la dirección habitual en la que corría el mestizaje. Eso muestra hasta qué punto es la fuerza el factor que decide la dirección de este. Las diversas formas de discriminación —en este caso la racial y la de género— suelen potenciarse al articularse, como lo sugiere el título de un célebre ensayo de Marisol de la Cadena: "Las mujeres son más indias".

Tiempo social, cambio y análisis histórico

Afirmar que el racismo, o cualquier realidad social, permanece sin cambios en el tiempo, como Rochabrún afirma que yo hago (esencializando la categoría "herencia colonial"), no sería hacer mala historia sino simplemente no hacer historia en absoluto. ¿Es eso lo que defiendo en el texto que Rochabrún critica? Veamos:

> "Como toda creación humana, el racismo tiene una historia, que puede ser reconstruida. En la dinámica social, el racismo es, ante todo, una ideología, y como tal sirve para consagrar un *statu quo* determinado, de manera que va cambiando de acuerdo a cómo cambian las relaciones socioeconómicas y las correlaciones de poder establecidas. No existe pues *un* racismo; como toda construcción histórica, éste asume diversas formas de acuerdo al contexto social en que se genera. Su historia no puede desvincularse de la historia social"[11].

Quiero creer que el texto que he citado es suficientemente claro.

[11] Véase: Manrique (1999), p. 10.

La materia prima del análisis histórico es el *tiempo* y este solo existe en el cambio y el movimiento, ya sea este tan mecánico como el desplazamiento en el espacio o tan complejo como el devenir de los procesos sociales. Lo más atrayente del análisis histórico es tratar de entender la forma cómo discurre el tiempo histórico porque —esto es absolutamente central para cualquier análisis— este no discurre con la misma velocidad en los distintos niveles de la realidad social: es distinto el tiempo en los periodos de estabilidad y los de crisis (en las guerras o revoluciones, por ejemplo), el de las crisis económicas y las políticas no van a la misma velocidad, es distinto el tiempo de la moda que el del racismo, y son distintas las temporalidades en los cambios objetivos —en las relaciones sociales de producción, por ejemplo— y en los cambios en las subjetividades: ideologías, imaginarios, mentalidades. Es útil recordarlo cuando se habla de un fenómeno como el racismo que tiene elementos de ideología (en tanto impone una visión de la realidad y busca consagrar un orden social determinado, legitimando los privilegios de unos y la falta de derechos de otros), pero también de *mentalidad*, un fenómeno que temporalmente se inscribe dentro de lo que Fernand Braudel denomina la "larga duración". Él se refiere a las mentalidades como "cárceles de larga duración"[12]. Volveré sobre el tema.

Los orígenes del racismo son también materia de controversia. Hay quienes creen que este es tan antiguo como la

[12] "Algunas estructuras, si viven mucho tiempo, se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: llenan la historia, la estorban y por tanto dirigen su discurrir. Otras son más proclives a desmoronarse, pero todas son a la vez apoyos y obstáculos. Como obstáculos, se marcan como límites (envolventes en el sentido matemático) de los que el hombre y sus experiencias apenas pueden librarse. Piénsese en la dificultad de romper determinados marcos geográficos, determinadas realidades biológicas, determinados límites de la productividad, e incluso tal o cual restricción espiritual: los escenarios mentales son también cárceles de larga duración". Véase: Braudel (1958).

humanidad y que la va a acompañar hasta su final: "Ser racista es lo natural, mientras que ser no-racista es una conquista social", sostiene el filósofo español Fernando Savater[13]. Otros sitúan el origen del racismo a fines del siglo XIX, como consecuencia de la difusión de la teoría de la evolución de Darwin. Pero esta, al dar origen a la teoría del "darwinismo social", fundó el "racismo científico", no el racismo mismo. Discursos racistas, ateniéndonos a la definición del racismo como un discurso que busca "naturalizar" las diferencias y desigualdades sociales atribuyéndolas a la biología, existen desde mucho antes. Su codificación más influyente en la historia cultural de Occidente tiene unos 2500 años de antigüedad y la debemos a Aristóteles, con su doctrina de la "servidumbre natural". Ella fue el eje de la polémica que enfrentó en 1550 a Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en torno a la condición de los indios americanos[14] y volvió a aparecer en las formulaciones de Bartolomé Herrera hacia la década de 1840, en torno al régimen político adecuado a una República que debía ser gobernada por una"aristocracia del saber, creada por la naturaleza"[15]. Traigo

---

[13] Creo que Savater confunde dos órdenes de fenómenos: el racismo, del cual no hay evidencias que forme parte de nuestra herencia genética como él supone, y el etnocentrismo, la idea aparentemente universal de los grupos humanos de que lo que les propio es lo mejor y que sus propios valores son la medida con la que debieran ser juzgados los valores de los demás.

[14] Véase: Manrique, Nelson (1993), p. 519 y ss.

[15] "Dios no da autoridad a un hombre en particular, a un determinado Rey, pero ha creado una naturaleza en la que los individuos son desiguales, en la que unos tienen más capacidades que otros; y son ésos más dotados por la naturaleza (Dios, en última instancia, N.M.) quienes tienen el derecho divino de gobernar … Aunque repugne a las preocupaciones difundidas por los exagerados escritores del último siglo, es indudable que unos hombres han nacido para mandar y otros para obedecer … el pueblo, esto es, la suma de los individuos de toda edad y condición, no tiene la capacidad ni el derecho de hacer las leyes … El derecho de dictar las leyes pertenece a los más inteligentes, a la aristocracia del saber, creada por la naturaleza". Véase en: Manrique (2006), p. 34.

estos antecedentes a colación por si alguien cree que me he remontado a Aristóteles como una simple curiosidad histórica.

¿No ha cambiado el racismo desde la Grecia antigua? En toda historia se combinan elementos de continuidad (como las mentalidades) y de cambio (como las ideologías, que suelen mutar con bastante mayor rapidez). El racismo mantiene la característica esencial de *naturalizar* las desigualdades sociales, y eso es lo que permite que caractericemos procesos geográfica y temporalmente distantes como *racismo*. Pero los elementos que lo singularizan históricamente cambian en el tiempo y el espacio. Los *metarrelatos legitimadores* a los cuales el racismo recurre para proclamarse verdadero, por ejemplo, han cambiado profundamente[16]. En el periodo premoderno el metarrelato legitimador por excelencia era el religioso y el recurso a la Biblia era el criterio inapelable de verdad. Hoy este es la ciencia, y el carácter "científico" de su discurso es la fuente de legitimidad a la que apela el racismo y sus parientes cercanos, como la eugenesia y la sociobiología.

He sostenido que el racismo antiindígena fue el principal tipo de discriminación racial en el Perú hasta mediados del siglo XX y que en adelante pasó a serlo el racismo antimestizo. Esto ha sido una consecuencia de la continua pérdida de peso relativo de la población indígena en el país a lo largo del siglo XX. La forma cómo ha variado la percepción acerca del peso de los indígenas en el país da pistas acerca de cómo se construyen las representaciones raciales. Al iniciarse la República y a lo largo del siglo XIX, se consideraba que los indios representaban más de las nueve décimas partes de la población peruana. Todavía en 1904 Manuel Gonzáles Prada proclamaba que el Perú estaba formado por una población de 200 mil "encastados"

[16] Un metarrelato legitimador es un discurso al que se apela para buscar que una formulación sea aceptada como verdadera.

y 3 millones de indios[17]. Pero desde entonces y a lo largo del siglo XX el peso relativo de la población indígena disminuyó constantemente. Para los intelectuales de la Generación del Centenario, como Haya y Mariátegui, hacia fines de la década del veinte los indios representaban las cuatro quintas partes de la población. Según el censo de 1940 (el último en que se incluyó la "raza" como categoría censal), los indios se habían reducido al 45 %, mientras que la suma de "blancos" y "mestizos" constituía más de la mitad de la población peruana. Y para fines del siglo XX algo impresionistamente se consideraba que los indios debían representar algo así como la tercera o la cuarta parte de la población, mientras que la población mestiza se había vuelto ampliamente mayoritaria[18].

¿Significa esto que la población indígena redujo drásticamente su tasa de reproducción mientras que la mestiza la incrementó abruptamente? No hay evidencias que apunten en esa dirección. Lo que cambió en realidad fue el peso relativo de ciertas características sociales que tenían una gran importancia a la hora de definir quién era un indio en el Perú.

La categoría "indio" ha estado asociada en el Perú republicano con una condición social muy precisa: campesino, serrano, rural y pobre, apareciendo la selva como marginal a la hora de definir las grandes tendencias demográficas. A diferencia de otros países de América Latina donde la población originaria tiene un importante peso, en nuestro país la capital, Lima, fue fundada en el litoral, y creció a espaldas de la sierra, donde radicaba la mayor parte de la población indígena,

---

[17] Véase: Gonzales Prada (1983), p. 200.

[18] Véase: Manrique (1995), pp. 266-267. La Encuesta Nacional de Hogares (ENAHO) del 4° trimestre del 2001 mostró un resultado sorprendente. Alrededor del 37% de los peruanos se autodefinían como descendientes de indígenas costeños, serranos y amazónicos mientras que un 58 % se autodefinían como descendientes de mestizos. Para lo anterior, véase: Manrique (2012).

a la que se ignoró en el litoral hasta fines del siglo XIX, en que el enganche comenzó a movilizar decenas de miles de indígenas a trabajar en las haciendas de la costa. Esto diferencia notablemente el proceso histórico del Perú del de países como México, Guatemala, Ecuador y Bolivia, cuyas ciudades capitales están enclavadas en la sierra, en regiones densamente pobladas por indígenas que han marcado con su presencia determinantemente la construcción de la nación. A diferencia de lo sucedido en otros países, en el Perú no se formó una población de "indios urbanos" y de allí que aún ahora se siga viviendo el espejismo de que en las ciudades costeñas "no hay indios", lo cual es extraordinario si se considera que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX millones de habitantes calificados como tales en sus lugares de origen migraron para establecerse en Lima y otras ciudades del litoral, como Arequipa, Trujillo y Chiclayo.

La percepción de una drástica reducción de la población "india" durante el siglo XX en el Perú corresponde al hecho objetivo de que se redujo significativamente la población campesina, serrana y rural[19]. En tanto la categoría "indio" está asociada con estas tres condiciones se produce la percepción

[19] "(…) la crisis del campo precipitó una gran oleada migratoria que cambió radicalmente la naturaleza de la sociedad peruana: frente al 35.5 % de población urbana y el 64.5 % de población rural de 1940, en 1993 los porcentajes fueron de 70.4 % y 29.6 %, respectivamente: un país eminentemente urbano. Por otra parte, la relación entre las regiones naturales se transformó radicalmente: entre 1940 y 1993 la población de la costa con relación a la población total pasó de 24 % a 52.2 %; la de la sierra del 63 % al 35.8 % y la de la selva del 13 % al 12 %: ésta última ha disminuido ligeramente su peso relativo en el país, la sierra ha reducido drásticamente el suyo, mientras que la costa lo ha elevado a más del doble: la población peruana es hoy eminentemente costeña y la concentración en Lima es extrema, pues ha pasado de 600 mil habitantes en 1940 a aproximadamente 6.4 millones en 1993; hoy viven en la capital casi uno de cada tres peruanos (Perú. Instituto Nacional de Estadística e Informática 1993)". Véase: Manrique (1995), pp. 268-269.

de que la población indígena se contrae. Y el crecimiento de la población urbana y costeña crea la percepción de que la población mestiza aumenta correlativamente. Esta es una prueba adicional de cómo en la construcción del racismo intervienen todo un conjunto de determinantes —demográficos, económicos, regionales, culturales—, aunque este proclame basarse estrictamente en los crudos datos biológicos.

Guillermo Rochabrún habla de la dilución del "sujeto discriminado", que ya no puede ser identificado con una geografía, una ocupación, una lengua, un status social, un mundo cultural determinados, así como la del sujeto discriminador, pues la discriminación se extiende, sobre todo *entre* "mestizos"[20], para añadir que frente a este quiebre yo sostengo "la continuidad del mismo 'racismo' de origen y carácter colonial".

Vamos por partes. Sostengo que este sigue siendo un discurso que "naturaliza" las desigualdades sociales y por lo tanto sigue siendo racista; la mentalidad racista se mantiene. Pero la *forma* que adopta el racismo y las expresiones ideológicas que adopta sin duda han cambiado significativamente; tanto como ha cambiado la sociedad peruana contemporánea con relación a la sociedad oligárquica cuya liquidación fue culminada por el velasquismo. Como construcción histórica el racismo cambia en el tiempo. Como he subrayado, la historia del racismo en nuestro país no puede ser nunca desvinculada de nuestra historia social. Los racismos históricamente construidos son necesariamente distintos entre sí. Es distinta la representación racial del "negro"

[20] "¿Pero existen los mestizos, se pregunta Guillermo Rochabrún, cuando ellos —al igual que los indígenas— no se reconocen en ese nombre?". El argumento es sorprendente. Aparentemente la existencia o no de las razas dependería de que los discriminados se reconozcan o no en las categorías raciales que les imponen los discriminadores. ¿Bastaría entonces con que los afroamericanos rechacen el apelativo de "negros" o "nigger" que les imponen los racistas en Estados Unidos para que dejen de existir en tanto categoría racial. Ojalá la eliminación del racismo fuera tan fácil.

en Estados Unidos, que lo reduce a un estado de peligrosa animalidad y sexualidad amenazante, que la del "indio" en el discurso racista peruano, que lo infantiliza, convirtiéndolo en un niño grande, incapaz de asumir su propio destino; ese "pueblo de niños envejecidos", para usar las expresivas palabras de Francisco García Calderón, de cuya incapacidad natural para el autogobierno se desprendía la política que el estado debía imponerle: "gobernar a esta raza mediante una sabia tutela", como proponía el destacado intelectual oligárquico.

No es por eso accidental que cuando el orden oligárquico entró en crisis[21] el cuestionamiento del carácter estamental de la sociedad peruana y el del racismo pasaran a convertirse en una tendencia crecientemente dominante.

Permítaseme un testimonio: cuando a inicios de los años noventa empecé a compartir los hallazgos que luego publiqué en el libro *Vinieron los sarracenos*… encontré una respuesta singularmente hostil entre mis colegas. Existía un consenso no razonado en torno a que el racismo era algo que sucedía en los Estados Unidos o Sudáfrica pero era inaceptable hablar de racismo en el Perú. Se producía una reacción tan pasional que permitía sospechar la existencia de un tabú sobre el tema. Por fortuna mucha agua ha corrido bajo los puentes y la movilización de diversos sectores sociales, especialmente de los jóvenes, ha contribuido a visibilizar la existencia del problema, lo cual no puede sino alegrar. Es imposible solucionar un problema si no se reconoce primero que este existe.

---

[21] Como consecuencia de un conjunto de grandes cambios iniciados a mediados del siglo XX, como la gran crisis agraria, la masiva migración de millones de pobladores de la sierra y el campo al litoral y las ciudades, los movimientos campesinos que quebraron el orden terrateniente serrano, la crisis de la identidad cultural criolla, la revolución educativa, las reformas velasquistas y la aparición de nuevas estratos sociales muy dinámicos, la violencia política y el cambio de percepción del Perú, que de ser un país indígena, serrano y rural pasó a ser considerado un país mestizo, costeño y urbano.

Categorías de análisis y teoría social

Creo que es necesario ponernos de acuerdo sobre qué entendemos por racismo. Empezaré por definir cuál creo que es la utilidad de las categorías analíticas y a continuación expondré mi posición sobre el racismo.

Una categoría de análisis, para ser útil, debe ser precisa y, al mismo tiempo, debe tener el suficiente grado de universalidad como para definir una característica generalizable a un conjunto lo más amplio posible de entidades o fenómenos que, por muy distintos que sean, comparten, sin embargo, una cualidad universal que la categoría escogida pone en relieve. Marx propone un excelente ejemplo: la categoría "triángulo", definido este como una figura geométrica formada por tres rectas que se intersectan entre sí formando tres ángulos interiores, es poderosa analíticamente hablando porque es capaz de contener el infinito de los triángulos concretos imaginables, sea que estos estén contenidos en un sólido, líquido o gas, sea cual sea su color e independientemente de la diversidad de sus formas o de la dimensión de las rectas que los definen; ya sea que estas unan puntos situados en los confines del Universo o puntos separados entre sí apenas por un infinitésimo: la distancia límite anterior al cero[22]. Pero para que la categoría "triángulo" tenga tal grado de universalidad tiene que ser necesariamente diferente de todos los triángulos concretos, pues si fuera igual a alguno en particular no podría contener a todos los demás. Por eso Marx recordaba que el modelo analítico de "capitalismo" que construyó en *El capital* no podía

[22] Si se cree que estos son ejercicios teóricos inútiles habría que recordar que fue precisamente la construcción teórica de estos triángulos infitesimales lo que permitió a sir Isaac Newton crear una de las herramientas matemáticas más poderosas de la historia, sin la cual la teoría de la gravitación universal hubiera sido imposible: el cálculo infinitesimal.

ser inmediatamente aplicable a ningún capitalismo histórico concreto en particular; ni siquiera al inglés que, advertía, solo era citado a guisa de ejemplo, para ilustrar sus proposiciones. Para bajar de ese nivel de abstracción a la realidad concreta es necesario incorporar en el análisis el conjunto de complejas determinaciones sociales que caracterizan a una formación económico social.

Lo anterior es igualmente válido para la categoría "racismo". Si la que utilizamos solo es aplicable con rigor a ciertas realidades históricas "típicas" servirá para estas pero será inútil para intentar formular una teoría de un alcance más universal, que vaya más allá de las características singulares de una entidad histórica particular. Si no es posible abstraer y generalizar ninguna ciencia es posible.

Tengo la impresión de que la categoría "racismo", como Guillermo Rochabrún la emplea, apenas podría aplicarse a EE. UU., y Sudáfrica, y esto con dificultad, si atendemos a elementales diferencias en las relaciones sociales de producción entre la población negra y la blanca en ambos países, así como a la diversa situación jurídica (expresión de aquella) de la población negra esclava de las plantaciones del sur norteamericano o la de los negros sudafricanos confinados en los bantustanes. Añadamos a esto las profundas diferencias entre los procesos históricos de estos dos países que Paulo Drinot ha subrayado en su respuesta al texto de Rochabrún.

Expongo ahora la definición de racismo que utilizo en mis análisis. En mi texto que Rochabrún reseña, afirmo lo siguiente: "El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues 'naturaliza' las desigualdades sociales, consagrando un orden en el que cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece con un origen social sino anclado en la inmutable naturaleza". ¿No está claro o es esta una categoría inútil? Muestro cómo la uso operacionalmente recurriendo a un texto que publiqué hace un par de décadas, donde indago acerca de la génesis del racismo ibérico, como

un elemento en la formación del racismo colonial[23], que tengo la impresión de que Rochabrún no conoce:

> "[En España] más allá de las especificidades culturales que definían identidades étnicas diversas (cristianos, judíos, moriscos, negros, etc.) el discurso de la 'limpieza de sangre' servía para que se atribuyera a la biología las diferencias y las desigualdades sociales: *se naturalizaran*. Decir que los judíos eran prestamistas desalmados o usureros rapaces no necesariamente debía ser falso, si el juicio se limitara al pequeño sector de la población hebrea que se dedicaba a estos menesteres (por otra parte, ya vimos que muchos cristianos se dedicaban a los mismos oficios). Sí lo era —y radicalmente— atribuir este hecho a la biología; a la 'sangre infecta' que los contaminaba. La ideología racista ibérica construyó con fragmentos de verdad una gran mentira. Como toda ideología, brindaba una visión distorsionada de la realidad al atribuir a las diferencias biológicas la causa de las diferencias y —sobre todo— las desigualdades sociales. Pero como toda ideología cumplió también una función social imprescindible en la reproducción de un sistema social históricamente determinado. Eso puede ayudar a comprender su sorprendente vitalidad, y que las proyecciones históricas que tiene que el antisemitismo ibérico alcanzara sus mayores cotas precisamente en el mismo periodo en que se había producido el descubrimiento de América, y a la invasión inicial del nuevo continente le seguiría la conquista y la construcción de un orden colonial para encuadrar a los nuevos 'otros', de diferente aspecto, cultura, lengua y religión: los indios americanos"[24].

---

[23] Véase: Manrique (1993).

[24] Ib., pp. 354-355.

Aparentemente para Rochabrún la desaparición del racismo antisemita en España, luego del siglo XVI, sería una evidencia de lo equivocado de mi análisis: "La pregunta obvia es qué ocurrió con ese "racismo" *en España misma* en los siglos posteriores" (el subrayado es suyo). Si Rochabrún hubiera leído el libro que he citado habría encontrado la respuesta que busca. En la Península Ibérica se decidió liquidar la cuestión racial acabando con la fuente misma del problema: expulsando a los judíos en 1492 y a los musulmanes el año 1609[25]. Se segregó, además, radicalmente a sus descendientes, los "cristianos nuevos", a través de los *estatutos* y *certificados de limpieza de sangre,* investigaciones genealógicas destinadas a segregar a aquellos que descendían de las razas proscritas, condenando la Inquisición a la hoguera a quienes siguieran cultivando su identidad a escondidas. En buena medida era eliminar el racismo antisemita eliminando a los semitas. En adelante, la persecución racial en España se centró en los *marranos*, los judíos encubiertos. No se trataba de una persecución religiosa sino racial, como lo prueba que algunos de los más elevados representantes del misticismo católico —como Fray Luis de León, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz— fueran perseguidos por la Inquisición por su ascendencia judía.

El racismo mutó en el tiempo en España pero no desapareció. Fui testigo en 1991, cuando desarrollaba la investigación recogida en *Vinieron los sarracenos*…, de la emergencia de los grupos neonazis y los cabezas rapadas, que invocaban la figura del Cid Campeador, convertido en el campeón de la lucha contra los moros, cuando se conmemoraba el quinto centenario del descubrimiento, así como de las agresiones y el asesinato de latinoamericanos inmigrantes, por el delito de ser "sudacas". Aún hoy jóvenes racistas españoles administran golpizas contra

[25] Aunque los mudéjares del valle de Ricote abandonaron España recién el año 1614.

los inmigrantes en los trenes subterráneos, recordándonos que esta sigue siendo una historia contemporánea.

La "desindigenización" de los indígenas, como solución del "problema indígena", según Rochabrún, no fue pensada seriamente por las élites peruanas porque cruzar hombres blancos con mujeres indígenas nunca fue una posibilidad real, debido a que "la migración europea inducida fue de *parejas* y *familias* completas; por lo tanto el 'cruce' estaba excluido".

¿Tiene Rochabrún alguna fuente que respalde su afirmación? Las migraciones de las que tengo noticias, con la notable excepción de los colonos alemanes de Oxapampa y el Perené, fue mayoritariamente de varones solteros. La razón por la que esta política no llevó a las beneficiosas cruzas que se esperaba no tuvo que ver con la condición familiar de los migrantes sino fue de un carácter marcadamente económico empresarial. Con la importación de migrantes europeos[26] la élite criolla quería dar solución a dos necesidades incompatibles entre sí: 1) obtener mano de obra barata para sus haciendas, y 2) utilizar a los europeos migrantes para "mejorar la raza". El problema fue que los trabajadores europeos venían con la expectativa de mejorar su condición social por encima de la que tenían en sus lugares de origen, no para ser explotados en condiciones de semi esclavitud. Por eso no era deseable la inmigración de *familias*, que constituirían la célula de proyectos de colonización, sino de solteros, aptos para trabajar como peones por poco dinero[27]. Por esta diferencia en las expectativas

---

[26] La ley de inmigración de 1893 señalaba explícitamente que quienes vinieran a colonizar el país y a ayudar a explotar sus riquezas naturales debían tener ese origen.

[27] "Cuando en el Perú se habla de inmigración, no se trata de procurarse hombres libres que por cuenta propia labren el suelo y al cabo de algunos años se conviertan en pequeños propietarios: se quiere introducir parias que enajenen su libertad y por el mínimun de jornal proporcionen el máximo de trabajo", véase en: Gonzales Prada (1993), p. 201. Hago notar que este

entre los inmigrantes y sus contratadores fracasó la inmigración de colonos vascos al valle del Jequetepeque durante la década de 1860, y la consecuencia de los abusos cometidos contra ellos por los hacendados peruanos fue la declaratoria de guerra de España al Perú que desembocó en un intento de restauración imperial y culminó en el combate del 2 de mayo de 1866. Por eso, los hacendados peruanos tuvieron que "resignarse" a la importación de población canaca oceánica y de culíes chinos, aparte del exterminio de la población nativa de la Isla de Pascua por los *chineros* peruanos. Estos trabajadores no eran los ejemplares mejorados que quería la élite dominante (los recibió una entusiasta reacción racista) pero eran extremadamente baratos. Y los europeos inmigrantes —que se incorporaron mayormente a la minería y los servicios (comercio, finanzas)— no se "cruzaron" con la población indígena porque tenían una amplia demanda dentro de las clases media y alta. Por eso, Mariátegui apuntaba en "Punto de vista antimperialista" que la *huachafita* que lograba atrapar al empleado de una casa comercial extranjera lo hacía "con la satisfacción de quien siente elevarse su condición social".

Me detengo en una última cuestión. Yo no rechazo la tutela de los indígenas por el estado que se impuso en las leyes de 1921. Creo que como medida de transición era necesaria, como igualmente considero correcta *transitoriamente* la expedición de leyes de *acción afirmativa* o de *discriminación positiva*, cuando se trata de enmendar una injusticia estructural flagrante, como sucede con la cuestión de las *cuotas* por género, por ejemplo. El problema se presenta cuando estas medidas, que debieran ser transitorias, terminan convirtiéndose en el nuevo orden cotidiano, como sucedió con la tutela de los indígenas y su exclusión política a través de negar el voto a los analfabetos, una situación que recién fue reparada por la Constitución de

texto es de comienzos del siglo XX.

1979, y esto con grandes resistencias. El estado no inventó la tutela estatal sobre los indígenas, la consagró. Esta tenía ya una larga historia. Y abandonarla no fue un proceso automático, Acción Popular y el Partido Popular Cristiano, los partidos que estaban en el poder cuando se realizaron las elecciones municipales de noviembre de 1980, buscaron escamotear el voto de los analfabetos a través de una argucia: aprobar que estos debían "dibujar" el número del candidato por el cual votaban[28].

Discriminación étnica y discriminación racial

Aparentemente para Guillermo Rochabrún la idea de que en el Perú exista racismo es descalificada por el hecho de que aquí no existe uno "depuradamente biológico", y que en el discurso racista peruano los planteamientos biológicos "se mezclan permanentemente con los sociales y los culturales". Eso, precisemos, no es una peculiaridad histórica del Perú sino un rasgo general del racismo: nunca el discurso racista se sostiene solo en la biología, aunque los racistas estén convencidos de que es así. Cuando se sale del pequeño sector que se adecúa al estereotipo con que se busca definir los rasgos característicos de una "raza" (el pelo negro y grueso, la piel olivácea, nariz encorvada, los ojos

[28] Carlos Iván Degregori recogió una anécdota maravillosa de los campesinos de Colcabamba, Huancavelica. Los mistis de la región esperaban imponer su candidato aprovechándose de que los campesinos iletrados no podrían dibujar el número 38, que identificaba a su propio candidato. Pero al abrir las ánforas electorales se dieron con la sorpresa de encontrar perfectamente dibujado el número 38 en la mayoría de las boletas escrutadas. Luego de fracasar intentando enseñar en unas horas a escribir a agricultores que jamás habían sostenido un lápiz en sus manos, los dirigentes campesinos crearon moldes usando cartulina y un perforador, de tal manera que dos semicírculos enlazados permitían dibujar el 3 y dos círculos enlazados el 8, mientras una flecha dibujada indicaba en qué dirección se debía colocar la plantilla.

negros, penetrantes y escasamente separados entre sí, el aspecto encorvado y protervo, para referirnos a la representación que construyeron los nazis del judío), comienzan las dificultades. Por eso los *cuadros de castas,* pintados por encargo real a mediados del siglo XVIII en México y Perú, incluyen abundantes datos culturales para especificar quién es quién: vestimenta, ocupaciones (arriero, agricultor, comerciante), condición social (pobre, rico, medio), tipo de vivienda, inclinaciones conductuales (*chamizos* y *zambas* agresivos, negros músicos, por ejemplo), aunque sus autores creyeran que se limitaban a registrar diferencias fenotípicas. *En ese sentido todo racismo es siempre un racismo cultural.* Eso es así porque hay una gran distancia entre las representaciones que el racismo construye y lo que nos muestra la realidad: no hay manera de construir un esquema clasificatorio racista capaz de contener aquello que debiera incorporar ni de legitimarse basándose estrictamente en el fenotipo[29].

Suele creerse que la raza es un fenómeno objetivo y el racismo es más bien subjetivo. Es exactamente lo opuesto: definir una raza (comenzando por ponerse de acuerdo sobre si estas existen o no) es altamente subjetivo, pero el racismo es tremendamente objetivo, especialmente en sus consecuencias, como lo atestiguan las matanzas perpetradas en su nombre. Cuando un hecho social es percibido como real la sociología debe tratarlo como real.

Es fácil, para una mirada distanciada, comprobar que el fenotipo de muchos judíos se aproximaba más al ideal racial ario que el de varios líderes nazis. La imposibilidad de definir el *quién es quién* racista explica por qué fue necesario ponerles a los judíos "una rueda roja" (es decir un círculo) en la ropa

[29] Juan Carlos Callirgos nos ha recordado que la antropología física nació en el siglo XIX con la pretensión de convertir el estudio de la raza en una ciencia, pero naufragó en ese intento porque sus fundadores eran incapaces de ponerse de acuerdo en un esquema clasificatorio satisfactorio: las propuestas iban desde 6 categorías raciales hasta 63. Véase: Callirgos (1993).

en la España del siglo XVI y una estrella de David amarilla en la Alemania nazi del siglo XX, y que la Inquisición española incorporase en su *Manual de las delaciones* —vigente en el Perú hasta el final del periodo colonial— toda una serie de cultemas útiles para identificar a los judíos encubiertos: ser judío era no comer cerdo, embutidos y carne que no estuviese completamente desangrada, no beber vino, comer pan ázimo, volver la cara de los agonizantes hacia la pared y bañar a los muertos antes de enterrarlos, ponerse una camisa limpia la noche del viernes y cambiar de ropa el sábado, no trabajar y no encender fuego ese día (por eso los inquisidores espiaban las chimeneas para ver en qué viviendas no había humo), etc. Hasta Hitler, evocando su juventud, confiesa en *Mi lucha* que los judíos "en el curso de los siglos se habían europeizado exteriormente, y yo hasta los tomaba por alemanes". Narra cuánto le costó "despertar el instinto de la raza" para poder diferenciarlos. En medio de la terrible tragedia del Holocausto pone la nota risueña que *Sonne ins Haus* (El sol dentro de casa), una revista nazi sobre temas familiares, pusiera en su portada en 1935 el retrato de Hessy Levinson, una preciosa niña judía, como el "bebé ario perfecto", elegido a instancias del Ministerio de Propaganda de Joseph Goebbels[30].

La discriminación racial se articula por eso habitualmente con otras formas de discriminación (de género, lingüística regional) y de hecho aparece casi siempre asociada con la discriminación étnica, de la cual a veces es difícil diferenciarla. ¿Qué utilidad puede tener tratar de separarlas? Creo que hay una consecuencia importante en el análisis.

La discriminación étnica se legitima recurriendo como criterio de validación a las diferencias en la lengua, religión, costumbres, vestimenta, formas de alimentarse, cosmovisión;

[30] Véase: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/07/140704_foto_bebe_judia_revista_ac.shtml?ocid=socialflow_facebook

en general asumir la superioridad de determinados productos culturales sobre otros, lo cual constituye la base del etnocentrismo. Como estos son fruto de la acción humana pueden ser cambiados por la acción humana misma. Puedo evadir, entonces, la discriminación étnica cambiando de lengua, vestimenta, hábitos, adoptando la lengua dominante o convirtiéndome a la religión de los dominantes. La discriminación étnica está lejos de ser percibida como un "hecho natural". Pero cuando la discriminación apela a supuestas diferencias "naturales", que hacen a determinadas colectividades biológicamente superiores y a otras inferiores, como afirma el discurso racista, y cuando esto se acepta, adquiere la apariencia de una maciza realidad fundada en las inapelables leyes de la Naturaleza. Puedo cambiar mi cultura pero no puedo cambiar mi sangre —hablando en el lenguaje antiguo— o mis genes —en el moderno—. Entonces, la desigualdad social aparece como una fatalidad biológica inmutable, un resultado objetivo del orden natural, solo superable por medios biológicos, como las cruzas zootécnicas, de las cuales se burlaba Mariátegui, o la liquidación de los diferentes[31], como sucedió con varios holocaustos durante el siglo XX (el judío, armenio, gitano, etc.) y más recientemente con las espantosas "limpiezas étnicas" en África y en Europa Oriental. Cuando el discurso racista es interiorizado por los discriminados[32] tiene un enorme poder, al presentar como inútiles los intentos de destruir un orden social que está fundado en la naturaleza misma:

---

[31] En el libro que Rodrigo Montoya ha dedicado a la historia de Puquio recoge testimonios de notables del pueblo que opinaban que habría que matar a todos los indios para que el Perú progrese. A pesar de que Huancayo, ciudad en que pasé mi infancia, no tiene la tradición gamonal de Ayacucho o Huancavelica, era habitual también escuchar opiniones del mismo tipo.

[32] Una ideología solo es verdaderamente exitosa cuando es asumida como verdadera por los dominados.

"La discriminación étnica deja caminos abiertos, al menos teóricamente, para su superación: en tanto se basa en productos de la actividad humana, es posible evitarla, a nivel individual, en una estrategia adaptativa, mudando de condición social, económica, cultural, de credo religioso o político, etc., o, a nivel social, en una perspectiva revolucionaria, transformando la sociedad de arriba abajo, de tal manera de modificar su escala de valores.

La discriminación racial, en cambio, se presenta como fundada en la naturaleza; en los firmes e inmutables hechos biológicos. Las alternativas que deja para superarla pasan entonces por la desaparición de los discriminados, ya sea mediante el cruce con individuos de las 'razas superiores' (una alternativa fervientemente impulsada por las elites andinas republicanas), o, la más terrible, pero de la que la historia también muestra ejemplos, el exterminio físico, ya sea de los discriminados, o de los discriminadores: acabar con las diferencias a través de la eliminación de los diferentes, la 'guerra de castas' colonial o la terrible 'limpieza étnica' contemporánea.

El racismo es un camino de doble vía: por una parte, crea y justifica el desprecio, la prepotencia y los abusos; por la otra, genera un profundo resentimiento, alimentado continuamente por la experiencia de la humillación cotidiana. Una de sus consecuencias posibles suele ser el estallido de la violencia. Es fácil encontrar la huella del racismo y sus consecuencias en el conflicto interno que vivió la sociedad peruana a fines del siglo XX"[33].

Rochabrún parece dar una gran importancia al apunte de Guillermo Nugent según el cual en el Perú "el desprecio fue socialmente un elemento más importante y significativo que el

[33] Véase: Manrique (2004), p. 37.

mérito". Ese es precisamente uno de los rasgos característicos de cualquier racismo; aceptar el mérito como camino de ascenso social sería reconocer esa igualdad de humanidad básica que el establecimiento de ciudadanías de "primero" y de "segunda" niega. Que para delimitar a la *nice people* (cito a Nugent) se diera mayor importancia a la ilegitimidad que a las genealogías fue agudamente explicado por Manuel Gonzales Prada hace más de un siglo, por las consecuencias que podría tener una investigación semejante:

> "Todo el que en Lima entre a un salón aristocrático donde se hallen reunidas unas diez o doce personas, puede exclamar sin riesgo de engañarse: 'Saludo a todas las razas y a todas las castas'. Somos una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntan los vinos de todos los viñedos, una inmensa cuba donde fermentan los detritus de Sem, Cam y Jafet"[34].

Creo que Rochabrún subestima la importancia del racismo cuando afirma que "hoy hay que ir a una discoteca o a un restaurant que se precien de 'selectos' para encontrar ejemplos contemporáneos de discriminación 'racial'". Si bien la discriminación en locales públicos es la que mayor cobertura ha ganado en los medios esta tiene una reducida importancia si se compara con ese 75 % de peruanos muertos durante la guerra interna que tenían como lengua materna el quechua o algún otro idioma originario, según ha denunciado la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y si se observa la gran indiferencia con que entonces y ahora asume la sociedad peruana hechos atroces que en países vecinos más homogéneos étnicamente, como los del Cono Sur, se viven como una gran tragedia nacional[35].

---

[34] Véase: Gonzales Prada (1983), p. 138.

[35] "Como lo demuestran ambos libros, el Perú oficial no solo trató de

Son, asimismo, hondamente significativos los estallidos racistas en las redes sociales durante periodos de aguda polarización social, como sucedió durante y después de la elección de Ollanta Humala a la presidencia el 2011[36] o la más cotidiana, expresada en los ataques racistas contra los jóvenes mestizos urbanos caracterizados como *amixer*[37]. Es igualmente instructivo ver los ataques racistas contra personajes públicos por su fenotipo andino, como sucede frecuentemente con nuestra gran actriz Magaly Solier[38]. Por qué el *racismo latente* se hace *manifiesto* en determinadas circunstancias es materia de estudios concretos. He intentado aportar en el análisis de los mencionados en los textos que cito a pie de página. Por supuesto, hay muchos ejemplos más que podrían citarse y que dicen mucho de la forma cómo nos (mal)tratamos cotidianamente los peruanos.

---

olvidar a estas personas durante los años de violencia y continuó ignorándolas por los siguientes años", véase en: Walker, Charles. "Reseña a dos libros recientes sobre Memoria y Conflicto Armado Interno en los Andes"

[36] Véase: Manrique (2014), en prensa.

[37] Véase: Manrique (2013).

[38] Apenas una muestra, advirtiendo que los ejemplos se pueden multiplicar hasta la náusea: "Care Chola xD, pendeja d MIERDAAAAAA..!!!, ORGULLO PERUANO, me la como (…) india de mierda nos dejas (frente) al mundo entero como si fueramos un pais de indios ignorantes" (respeto la redacción original) http://on.fb.me/qMaG1Q. Nótese la facilidad con que de la descalificación por el fenotipo se desprende una consecuencia cultural, como la "ignorancia". La construcción racial por otra parte apela a varias otras formas de discriminación como la de género, evidente en la agresión sexual, y la regional, en el siguiente párrafo: "ni x tu oso de oro se t kita lo serrana". El agresor se refiere al Oso de Oro que ganó la película de Claudia Llosa, *La teta asustada*, de la que Magaly es protagonista, en el Festival de Berlín. Es notable porque se trata del mayor galardón obtenido por una obra cinematográfica peruana en la historia.

No uno sino muchos racismos

He insistido en la importancia del racismo en el Perú para la reproducción del orden estamental durante el periodo colonial y el de la dominación oligárquica republicana. Pero el racismo sirve para legitimar una gran variedad de órdenes sociales discriminatorios en otros contextos históricos, como la esclavitud —que se ha mostrado compatible con muy diferentes regímenes histórico sociales desde la Grecia de Aristóteles—, el *apharteid*, los guetos, el régimen de castas de la India, etc. En tanto el racismo es una construcción histórico social que depende de múltiples determinaciones históricas, como las correlaciones sociales (racismo contra minorías étnicas, como los judíos, o contra las mayorías sociales, como sucedió en los Andes, por ejemplo), la conquista colonial, la segregación de grupos sociales minoritarios que terminan sirviendo de chivos expiatorios en tiempos de crisis social, como ha sucedido recurrentemente con los judíos en Occidente, cambia en la medida en que cambian los determinantes sociales que lo hacen posible[39]. El racismo cambia con las transformaciones que experimenta la realidad histórico social y especialmente con los cambios en las correlaciones sociales. No es, asimismo, igual el racismo anti-indígena que el construido contra otros colectivos: "negros", "asiáticos", "cholos". Todos demandan estudios específicos. Si me limito en mis reflexiones al ejercido contra los "indios" es porque ese es el que he estudiado y pienso —acaso ilusamente— que sobre él algo puedo aportar.

Una acotación adicional: el racismo es uno de los hechos sociales más complejos. Su estudio demanda una aproximación verdaderamente multidisciplinaria y por eso las varias disciplinas sociales y las humanidades tienen cosas valiosas que aportar. No

[39] No siempre los más pobres, como lo muestra la historia del antisemitismo en Occidente.

creo que baste con el marxismo (creo más bien que esta es una de las aproximaciones que más limitaciones tiene para aportar en este tema), no estoy especialmente interesado en demostrar que es innecesario el psicoanálisis, juzgo muy valiosos los aportes de estudiosos como Max Hernández y Jorge Bruce y creo que abordarlo exige una actitud de apertura intelectual.

Negar el racismo en el Perú, una verdadera pretensión

Expuestas sus objeciones al uso de la categoría racismo y para avanzar en el debate, Guillermo Rochabrún propone renunciar a la categoría "racismo", que "no tiene ningún significado preciso, no remite a ninguna estructura ni a ningún mecanismo definido, aunque cada vez que es pronunciada parece como si lo tuviera". Propone como alternativa otra categoría: "discriminación".

Esta propuesta, hecha en nombre del rigor analítico, es sorprendente. Primero porque racismo y discriminación pertenecen a dos órdenes distintos de la realidad. La discriminación debe adscribirse al orden de fenómenos que la sociología clásica califica como acción social: "la discriminación es la conducta real que se tiene con los demás grupos o individuos, y puede apreciarse en actividades que privan a los integrantes de un determinado grupo de oportunidades que otros disfrutan"[40]. El racismo en cambio, aunque puede ser actuado, plasmándose en órdenes institucionales, pertenece en primer lugar al orden de las representaciones mentales; ese ámbito constituido por los imaginarios, mentalidades e ideologías. "Racista es quien cree que algunos individuos son superiores o inferiores a los demás

[40] Véase: Giddens (2001), p.325.

en razón de diferencias racializadas"[41]. Es útil diferenciar entre un racismo actuado y el racismo latente. Un individuo puede ser racista por sus convicciones sin necesidad de actuarlas en prácticas discriminatorias. Esto habitualmente sucede cuando se hace innecesario actuarlas porque los discriminados han interiorizado el discurso racista, se autolimitan y aceptan las barreras invisibles que este les impone. A este orden de reacciones pertenece la respuesta de los escolares entrevistados por Gonzalo Portocarrero en la década del 80, que a la pregunta acerca de si habían sido discriminados por razones raciales contestaban: "No, porque yo sé por dónde moverme"[42].

"Discriminación" como concepto por otra parte es tan vago que puede utilizarse perfectamente para caracterizar situaciones tan bizarramente diversas como negar el matrimonio entre homosexuales, vetar a las mujeres para hacer misa o para ser consagradas obispas, excluir en las discotecas por el fenotipo, crear ventanillas especiales de atención para las personas mayores de 60 años, otorgar cuotas de poder por género o adscripción étnica a los que están en condiciones de desventaja estructural, tratar de diferente manera a las personas según su acento, prohibir el ingreso a ciertos lugares con determinado atuendo, prohibir a las empleadas domésticas entrar al mar en las playas que frecuentan sus patronas o prohibir la asistencia de los menores de 14 años a ciertos espectáculos. Todos estos hechos son, ni más ni menos, discriminación. ¿Podemos considerar entonces "discriminación" como una categoría analítica con un "significado preciso" para remplazar la imprecisa "racismo"? Dada su vaguedad, al término "discriminación" habitualmente debe añadírsele una partícula calificativa, para darle algún sentido clasificatorio: discriminación sexual, de género, religiosa, positiva, lingüística, etárea, cultural, regional, étnica,

---

41 Idem.

42 Véase: Portocarrero y Oliart (1989).

y, supongo, racial. Remplazar una categoría por considerarla "imprecisa" por otra de una vaguedad emblemática equivale a pretender avanzar caminando hacia atrás.

Anoté al inicio que el material que Rochabrún discute es la versión en video de una conversación que sostuvimos Paulo Drinot y yo en el Museo de la Nación, el libro de Paulo sobre el que ambos conversamos —que Rochabrún afirma ha revisado "someramente"— y un breve texto de mi autoría, redactado como introducción a unos ensayos. De sus intervenciones colijo que no ha revisado nada más de lo que él califica como mi "amplia producción en el tema"[43]. Pero de la crítica de un material tan limitado Rochabrún salta a dar por zanjada la discusión sobre el racismo en el país, como lo proclama el título de su texto: "Una vana pretensión: ser racista en el Perú".

Asumamos por un momento que Paulo Drinot y yo estamos completamente equivocados en todo lo que hemos sostenido y que todas y cada una de las objeciones que Guillermo Rochabrún nos formula son válidas. Aun así, ¿basta rebatir un material tan limitado para proclamar que se ha "demostrado" que no existe el racismo en el Perú? ¿Puede Rochabrún seriamente creer que con algunas sumarias proposiciones ha zanjado una cuestión tan compleja, que ha motivado una enorme cantidad de estudios a nivel mundial y que en el Perú es asimismo materia de una amplia controversia? Hay múltiples aportes de investigadores como Marisol de la Cadena, Cecilia Méndez, Deborah Poole, Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Callirgos, Max Hernández, Aníbal Quijano y varios más que debieran incorporarse al debate. Aún me parece prematuro proclamar que el expediente del racismo está cerrado. El tema

[43] Me he visto obligado a contestar objeciones y preguntas que he tratado ampliamente en otros textos y que Rochabrún no ha revisado. Si dediqué bastante trabajo para elaborar un estudio de 600 páginas sobre los orígenes del racismo colonial en *Vinieron los sarracenos*… creo que puedo demandar que lo lean para criticarlo.

que Rochabrún ha levantado es muy importante para el país y es de desear que más interlocutores se sumen a su discusión. Ojalá suceda. Ganaríamos todos.

Bibliografía

Braudel, Fernand (1958). "Histoire et sciences sociales: La longue durée", en: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13.4, octubre-diciembre.

Callirgos, Juan Carlos (1993). *La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.

Domínguez Ortiz, Antonio (1955). *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna,* s/r.

Drinot, Paulo (2011). *The Allure of Labor: Workers, Race and the Making of the Peruvian State.* Durham: Duke University Press.

---------(2014). "Una vana pretensión: negar el racismo en el Perú", en *Revista Argumentos*, año 8, N.° 3. julio. Disponible en: http://revistargumentos.org.pe/negar_el_racismo.html

Giddens, Anthony (2001). *Sociología*. 4° edición. Madrid: Alianza Editorial.

Gonzales Prada, Manuel (1983). "Horas de lucha", en: *Obras* t. II, vol. 3. Lima: COPÉ

Manrique, Nelson (1993). *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.

---------(1995). *Historia de la República*. Lima: Cofide

---------(1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo.* Lima: CIDIAG, Sur Casa de Estudios del Socialismo.

---------(2004). *Sociedad, Enciclopedia temática del Perú.* Vol. VII. Lima: El Comercio.

---------(2006). "Democracia y nación. La promesa pendiente", en: Manrique, Nelson y Tanaka, Martín. *Democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente.* Lima: PNUD.

---------(2012). "Anatomía de un país desconocido", Diario *La República,* Lima, 10 de enero.

---------(2013). "Amixers, redes sociales y racismo", en: Portocarrero, Gonzalo (ed.). S*ombras coloniales y globalización en el Perú de hoy*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

---------(2014). *Una alucinación consensual. Internet y las redes sociales.* Lima, en prensa.

Ministerio de Cultura e Instituto de Estudios Peruanos (2014). "Racismo y desigualdad en el Perú". Conversatorio *Todas las sangres*, 15 de abril. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=hDXYlhr0Fs8&list=UU75S3by9%20briZkjJQekMZDgw.

Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia (1989). *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Rochabrún, Guillermo (2014). "Una vana pretensión: ser racista en el Perú", en: *Revista Argumentos*, año 8, N.° 2, julio. Disponible en: http://revistargumentos.org.pe/vana_pretension.html

Walker, Charles. "Reseña a dos libros recientes sobre Memoria y Conflicto Armado Interno en los Andes" . Disponible en: http://bit.ly/1kf9AqP

Cuando todos los puntos de apoyo se mueven

Guillermo Rochabrún

Lo que pensé elaborar como un balance de lo que fue puesto en agenda en este debate pasó a ser el desafío de dar alguna inteligibilidad a un campo de reflexión en el cual todo se puso en movimiento, de modo que a cada intento de fijar algunas ideas estas quedaban desbordadas por su propia dinámica. Provisionalmente he llegado a cierta inteligibilidad que paso a exponer.

Las diversas contribuciones al debate muestran que hay dos grandes campos cuyas relaciones recíprocas son vitales para la conformación de cada uno, así como del conjunto, en un movimiento múltiplemente determinado. Se trata de un lado de las prácticas y políticas antiracistas, y del otro de las contribuciones intelectuales sobre el tema, tal como unas y otras se han desarrollado después del colapso del nazismo. Este desenlace —en sus múltiples dimensiones: militar, política, ideológica, cultural— enmarca a cualquier otro hecho en relación al tema de las razas en el presente. Es mi impresión que las políticas han determinado las contribuciones intelectuales mucho más que al revés, y ello creo encontrarlo también en mis interlocutores: nadie se siente "proracista" o "neutro" frente al tema. Para Manrique el racismo consiste en la naturalización de diferencias que no tienen un origen natural; este traslape no viene a ser solamente "falso" en términos cognitivos, sino

política y moralmente pernicioso. Para Drinot, siguiendo a David Goldberg, el Estado peruano *es* racial —como vienen a ser todos los Estados, según la misma tesis de Goldberg—, *y no debería serlo*.

Ahora bien, todos estamos en un mundo intelectual y moral enmarcado por parámetros tales como la dignidad peculiar del ser humano y su traducción en derechos humanos que se proclaman universales[1]. Que la existencia humana debiera posibilitar el libre despliegue de las culturas y grupos sin ninguna forma de discriminación es un horizonte tan imposible de realizar como de renunciar. Seguramente nada desearíamos más Drinot, Manrique y yo, que tales horizontes fuesen alcanzados. ¿Pero qué es lo que puedo hacer al respecto en tanto intelectual?

En el debate Drinot ha salido en defensa de movimientos y prácticas antiracistas, pues ha sentido que deben defenderse de mí[2]. Manrique, por si no me hubiera enterado, me informa

---

[1] Estos referentes de sentido son cristianos, occidentales y modernos, aunque el Cristianismo, occidente y la modernidad hayan producido constantemente resultados perfectamente contrarios al temperamento antirracista que se inaugura con la posguerra. Pero no puedo dejar de pensar que algún efecto tiene la creencia bíblica en un dios creador, a cuya imagen y semejanza está hecho el ser humano, lo cual le da una dignidad especial no solamente frente a los otros seres, sino también *a su interior*. Sin embargo, fue con el liberalismo que, al secularizarse, esa idea empieza a producir efectos potencialmente universalizantes. En esa óptica, para mí, la idea socialista viene a ser el correctivo a las antinomias entre igualdad y libertad que el capitalismo instaura cuando lleva al mercado a su "etapa superior". Si hoy concedemos derechos a la naturaleza, es por estarla elevando a una categoría de alguna manera análoga al ser humano. Por supuesto hay muchas otras maneras de entender y evaluar la idea liberal.

[2] Algunos no se han percatado de ello; es así que tras mi primer artículo los incautos amigos de "Todas las Sangres, un Perú" me invitaron a un panel, y se me ha hecho una entrevista en el blog "Alerta contra el racismo". Puede verse en: http://alertacontraelracismo.pe/entre-el-racismo-y-la-discriminacion-entrevista-a-guillermo-rochabrun/

de muchos actos "racistas" que ocurren en Perú. Para mí el problema es que *no sabemos de qué se trata*, aunque aparentemente no haría falta: "¡son racistas! *¿qué* más hay que saber?"; por tanto inadmisibles, perniciosos, condenables sin más. Al menos en este punto la investigación y la búsqueda de comprensión se subordina a la práctica, y a una práctica represiva y punitiva. Yo sigo empeñado en saber de qué se trata, y ahora me es más claro aún cómo esta comprensión puede ayudar a prácticas y políticas antirracistas.

De la inevitabilidad del racismo

Definir al racismo como la naturalización de diferencias de carácter no biológico sino cultural es muy claro desde un punto de vista nominal, pero a mi modo de ver no nos lleva lejos como instrumento de análisis. Implica un sistema de clasificación de fenómenos donde se hace un neto deslinde entre biología y cultura; el racismo se produciría ante una atribución indebida a lo biológico en desmedro de lo cultural. Pero es claro que las situaciones que el racismo ha generado no pueden atribuirse a una "mala clasificación" de rasgos. Esta definición no explica cómo ni por qué ese sistema clasificatorio debiera existir y operar. En todo caso llevaría a concluir en la "normalidad" del racismo, pues la no invasión de lo cultural por lo biológico dependería de un conjunto de expertos a los que nadie tendría por qué hacer el menor caso. Mientras tanto la transgresión de estas fronteras sería la norma, y no la excepción. Más aún, ¿en nombre de qué exigir el "respeto" a dichas fronteras?

Por otra parte si de acuerdo a Goldberg, el Estado sería por definición una instancia de poder que tiende a la *homogeneidad*, en consecuencia el racismo le es inherente. Ergo, el racismo no solamente sería imposible de evitar, sino que sería particularmente difícil encontrar un principio de fuerza similar para

oponérsele. ¿Cómo fundamentar pues, políticas antirracistas que tengan alguna base que no sea una moral arbitraria y una elevada dosis de voluntarismo? Esto nos lleva a la pregunta, de importancia crucial tanto para la investigación como para la política, ¿por qué los racistas y los antirracistas se comportan como lo hacen?

Aceptando como ciertas las tesis de Manrique y Goldberg ellas nos debieran llevar a un programa de investigación en extremo importante: ¿a) cómo sobre estas bases se producen los fenómenos concretos de racismo, tan diversos entre sí, y b) cómo es que ha podido aparecer su recusación? Aquí la pregunta deja de ser cómo es posible el racismo, y pasa a ser la inversa: *cómo sería posible que haya aparecido su condena*.

Al respecto nuestro debate ha definido varios puntos de referencia que deben seguir siendo discutidos y desarrollados. Uno de ellos es la ubicación del racismo por Manrique en el mundo de la cultura, la mentalidad, el imaginario, la ideología —términos que se intersectan sin identificarse—[3]. Esto conferiría al racismo una gran estabilidad: la *larga duración* propia de las mentalidades. Pues bien, ¿qué sabemos de cómo surge, y cómo cambia una mentalidad? A menos que podamos responder a estas preguntas se comprenderá que colocar al racismo sobre tales bases teóricas una política antirracista que fuese centralmente punitiva no podría llegar lejos. (Por supuesto, aquí reaparece otra pregunta "académica" que ya hemos formulado: ¿cómo habría podido surgir un punto de vista antirracista que haya llegado incluso a apoderarse del Estado —de una instancia que para Goldberg sería inherentemente racista—?)

Sin embargo, lo adelantado por Manrique incluye un punto que no se ajusta bien con la óptica de las mentalidades: el

[3] Esta lista no es exhaustiva. Cuando menos habría que incluir "visión del mundo" y, como veremos al final, *ontología*.

racismo trae consigo *relaciones de poder*, las cuales como hemos visto en el debate son de una extrema variedad y diversidad. Aquí Manrique agrega un elemento crucial: para consolidarse el racismo requiere que los discriminados acepten, asuman la discriminación. Esta línea me parece mucho más prometedora que la anterior, tanto teórica como prácticamente, pues en lugar de fenómenos que parecen surgir y evolucionar por sí mismos, como las mentalidades y los imaginarios, nos encontramos ante *relaciones* sociales; es decir: ante sujetos en circunstancias históricas definidas, y finalmente ante prácticas[4]. La introducción de *sujetos* lleva a preguntarnos por los discriminados. ¿Qué ocurre en ellos respecto a la discriminación? ¿En qué medida la aceptan, la rechazan, buscan evadirla, aprovecharla —discriminar a otros, a modo de compensación—, o todo eso a la vez? En términos prácticos, ¿es posible *empoderar* a los discriminados para resistir la discriminación? ¿Qué efectos traería para ellos las diversas formas de resistencia? ¿Cuál sería a su vez la reacción de los discriminadores?

Es claro que también debemos preguntarnos por estos últimos. ¿Qué está en juego en ellos cuando discriminan? ¿Ventajas en la estructura de poder?, ¿miedo?, ¿odio? ¿De dónde surgen tales sentimientos?, ¿cuándo crecen, cuándo se aplacan? En otras palabras, tanto discriminantes como discriminados —y se puede estar en ambos lados a la vez— deben ser vistos como *sujetos*; es decir, debemos entender *por qué actúan tal como lo hacen*. ¿Qué nos dice un testimonio tan dramático como las expresiones de un(a) anónimo(a) internauta que cita Manrique, dirigidas

[4] Habiendo "ajustado cuentas" desde 1976 con el modelo base-superestructura, lo menos que puedo estar buscando es una alternativa que funcione con la misma lógica; es decir, como una "determinación en última instancia". Ese es el riesgo que veo cuando aparece una nueva "base", esta vez de contenido cultural, pero con el mismo misterioso mecanismo causa-efecto. Véase: *El Capital, Crítica de la Autonomía Relativa* (mimeo) (1989). Facultad de Ciencias Sociales, PUCP.

contra la artista Magaly Solier? No lo sé a ciencia cierta, pero calificarlo de "racista" arriesga a que el análisis tropiece y naufrague en lo más elemental, cuando debemos preguntarnos qué resortes están ahí actuando y de qué dependen. Es evidente que ahí hay miedo y odio, ¿pero qué sabemos acerca de quién es el portador de tales sentimientos y a qué se deben? ¿Es Magaly Solier representante de algún *colectivo* realmente existente[5]?, ¿lo es el discriminador? ¿De qué estamos hablando?

Por supuesto, lo último que pretendo con esto es estar "dando lecciones" a mis interlocutores. Asumo que ellos saben de todo esto sin que nadie se los recuerde; con estas reflexiones no pretendo más que llevar adelante una línea de análisis en forma coherente hasta sus últimas consecuencias, sorteando los múltiples riesgos que tiene el análisis social, donde puede terminar traicionándose al menor descuido.

¿Discriminar entre las discriminaciones?

¿Cuándo una discriminación es "racista", y cuándo no lo es? En un artículo, Wilfredo Ardito refiere distintos casos de humor dirigido hacia grupos específicos, como *hipsters*, sanisidrinos y vecinos de Lima Norte. ¿Cuándo el humor es racista y cuándo no lo es?, ¿qué ocurre cuando se incide en estereotipos donde el elemento "raza" puede ser muy elusivo? Por ejemplo, ¿estereotipar a los pobladores de Lima norte como pandilleros, ebrios e informales sería humor racista, como dice Ardito? ¿Por qué lo sería? Y agrega: "¿No es también carácter racista colocar

[5] ¿Es atacada como representante de los andinos exitosos, en el momento más estelar del "provinciano emprendedor" de la ideología neoliberal? ¿Es una transgresora que profana los límites entre la sierra culpable del atraso, y el cosmopolitismo limeño primermundista? ¿Hace parte de la actual histeria por la "inseguridad ciudadana"?

fotos de personas blancas para hacer comentarios burlones?"[6] Me pregunto si hay una respuesta precisa a tales interrogantes

Por eso sigo pensando que la mejor solución es tratar las manifestaciones racistas como un *lenguaje*. De ahí que suscribo las posibilidades que da el término "racialización" empleado por Drinot: las más diversas discriminaciones pueden adoptar, *también*, un lenguaje racial, sin que necesariamente lo racial tenga más *sustancia* que dicho lenguaje. Si lo tiene será cuestión de demostrarlo concretamente.

Cualquier forma de discriminación choca contra uno de los parámetros ideológicos del mundo contemporáneo: la igualdad. Vivimos en la era de la igualdad, o mejor dicho de la *igualación*. Según ese criterio todos debiéramos ser evaluados por nuestros méritos y no por características adscritas. Pero al mismo tiempo esta es también la era de las "cuotas", la era de las "minorías", generalmente asociadas a rasgos adscritos. Es también, en el Perú, una era de multiplicación de instancias institucionales de poder, lo cual a veces implica su fragmentación. Richard Webb listaba entre ellas: países extranjeros, ONG internacionales, organizaciones mafiosas (curiosamente Webb no menciona a los grandes capitales), organismos multilaterales, tribunales internacionales y una jerarquía de instancias nacionales, desde el anexo de comunidad hasta el gobierno regional, donde muchas veces se apela a acuerdos internacionales[7]. No sería de extrañar que en esta miríada de fragmentos, propios y extraños sean definidos *también* con rasgos raciales y/o étnicos. Para mí la pregunta sigue siendo *¿cuál es su centralidad*?

---

[6] Véase: Ardito, Wilfredo. "Un ejemplo de humor ácido… ¿y racista?", en: http://puntoedu.pucp.edu.pe/opinion/humans-of-san-isidro-ejemplo-de-humor-acido-y-racista/

[7] Véase: Webb (2014).

Un "Jurasic theoricist"

Tanto de parte de Drinot como de Manrique he sido calificado de algo así como un "jurasic theoricist", portavoz de teorías tan obsoletas como heteróclitas: el "excepcionalismo" (específicamente norteamericano), y el marxismo. Respecto a lo primero asumo como razonable pensar que *toda* sociedad tiene algo de "excepcional". Pero además algunas sociedades *creen serlo*, y ello puede constituirse en una parte muy importante de su ¿imaginario? Como dice Manrique, aludiendo al célebre "teorema" de William Thomas: "si un hecho es tomado como real, es real en sus consecuencias"[8]. Sin embargo, reconocer determinados hechos no obliga a asumir también las interpretaciones asociadas a ellos, y eso es lo que sucede en mi caso con el "excepcionalismo", como ocurre ahora con el racismo: asumo los hechos, pero no sus interpretaciones.

En cuanto al materialismo histórico mis interlocutores me han atribuido operar desde el esquema base/superestructura, y me han desafiado a que desde él explique el racismo. Es algo parecido a su demanda de que dé mi definición de este último: debo así entrar en sus marcos de referencia, cuando justamente estoy fuera de ellos.

Lo que digo es que hay una *experiencia histórica peruana* que se funda en un hecho colonial que convierte a la población nativa en "forasteros en su propia tierra", *a la vez que* los nuevos dominadores la requieren para explotar un territorio que desconocen y no entienden[9]. Los colonizadores ingleses,

---

[8] Concuerdo con ese "teorema". Aunque hay mucho más que decir, no es el tema ahora.

[9] Es la contradicción que Manrique me pide que explique. La explicación coincide con lo que él dijo en el panel. Disponible en: https://todaslassangres-peru.lamula.pe/2014/05/05/videos-del-ciclo-de-conversatorios/todaslassangres/ "Racismo y Desigualdad en la Historia del Perú" 1:14-15.

en cambio, expulsaron y casi exterminaron *de veras* a la población nativa, sin servirse de ella para explotar ese territorio. Así pudo surgir el "credo americano" o el "destino manifiesto". Estas diferencias coinciden con las formas que tomó el trabajo excedente en uno y otro caso. Se trata de experiencias históricas que *condensan* imaginario y relaciones de producción. Los componentes raciales van *por dentro* de las relaciones que así se establecen. La palabra clave es *relaciones* de dominación; no simplemente imaginarios, sino imaginarios que deben ser *actuados*[10].

Mis conclusiones

Como parte del mundo occidental moderno nos movemos en una ontología que Philippe Descola denomina *naturalismo*[11]. Es solo dentro de ella que se traza la distinción, que manejamos como si fuese obvia, entre la naturaleza y lo humano[12]. Según el naturalismo las mentes de los individuos es lo que los diferencia de lo no humano; también la mente diferencia a los individuos y a las culturas entre sí, mientras que materialmente hay pocas diferencias entre ellos. Descola identifica otras tres ontologías, que son sustancialmente ajenas a esa distinción, si bien las cuatro se definen por referirse a una interioridad y a una exterioridad. En el *totemismo* hay una continuidad entre determinadas unidades sociales y ciertos objetos naturales a partir de un origen común; el ser totémico es un pariente. En el *animismo* en cambio hay una cultura común a todos los seres,

---

[10] Sobre esta noción de experiencia histórica véase el texto N.º 11 de mi libro (2009).

[11] A diferencia de la mentalidad o el imaginario, la ontología posee una lógica. Eso marca una gran diferencia.

[12] Véase: Descola (2011).

diferenciados por sus cuerpos a modo de ropajes (un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima está "tomando masato"). Por su parte en el *analogismo* hay entidades cósmicas que ejercen influencia sobre los hombres, y viceversa (la astrología viene a ser un ejemplo pertinente). ¿Qué desprendo de todo esto?

Pienso que el racismo, estrictamente hablando, solo sería posible en la ontología naturalista de la modernidad. Ella al mismo tiempo coloca las bases para el racismo al separar mente y cuerpo, y para el antirracismo al definir al ser humano sustancialmente por la mente, considerando al cuerpo como un mero soporte para ella[13].

Hoy la distinción entre naturaleza y cultura se encuentra en plena crisis ante el desarrollo de la biología y la psicología evolutivas, la primatología, las neurociencias, la filosofía de la mente, etc. Sin embargo, lo crucial es que el mundo occidental moderno ha estado muy mal preparado para afrontar el problema del *cuerpo*; vale decir, de lo más visible del ser humano, al mismo tiempo que colocaba el sentido de la vista en un lugar privilegiado. En la misma línea las ciencias sociales que se consolidaron a fines del siglo XIX lo hicieron luchando contra diversos "determinismos" y "materialismos" extrasociales —explicar la sociedad no por la geografía, el clima, la raza, la herencia biológica, etc., sino por "lo social"—, con lo que expulsaron de su campo toda traza de esos elementos, y redujeron lo "social" a la interacción entre mentes incorpóreas (¿Y qué es "lo social"?).

Este "horror al cuerpo", o al cuerpo que se presenta como pura materia biológica —es decir, los cuerpos *otros*—, sería pues

[13] Un planteamiento así daría la explicación que está ausente en la propuesta de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder. Quijano da un gran peso *epistemológico* a la noción de raza en la constitución de la modernidad, el capitalismo y el sistema-mundo, pero no la explica. Tampoco explica de dónde vendría una postura antirracista. Véase, entre otros textos: Quijano (2003). He publicado una crítica de esta tesis en *Debates en Sociología* (2005).

constitutivo de occidente moderno. Tales serían las bases de muy distintos "racismos", proclividad que por tanto le sería inherente y por tanto inextricable. Pero occidente moderno —¿quizá porque lo conocemos desde adentro?—, nos muestra también la peculiaridad de la reflexión *crítica*: la ardua lucha por tomar distancia frente a sí mismo, la búsqueda del observador imparcial, el colocarse fuera del centro en un proceso sin fin. Al menos, el intento de hacerlo. Es desde ahí que surgen bases para cuestionar el racismo, cuando este se confronta con parámetros como la libertad, la igualdad, y una concepción universal del ser humano que lo sitúa por encima (o fuera) de la naturaleza animal.

La historia de occidente moderno no podría entenderse si no se la ve *también* como fruto de principios en oposición: la proclamación y la negación de la dignidad humana, de libertad e igualdad, de las antinomias entre ambas; la proclamación de la universalidad occidental y el reconocimiento de su particularidad. En un país como el Perú heredamos y procesamos todos estos bagajes en una historia llena de diminutos "excepcionalismos" o peculiaridades.

Va a sonar cruel, pero los inmensos dramas del racismo no vendrían a ser así sino pequeñas historias tejidas en medio de los avatares de una ontología que encierra tanto un tenor fundamentalista, como otro que no lo es. Espero que estas reflexiones ayuden a entenderlo, discutiendo qué se puede, y qué no se puede hacer frente a él. Y por qué.

Bibliografía

Descola, Philippe (2011). "Más Allá de la Naturaleza y de la Cultura", en: Montenegro, Leonardo (ed.). *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Rochabrun. Guillermo (2009). *Batallas por la Teoría*. Lima: IEP.

---------(2005). "Occidente, Weber y América Latina heterogénea. un intento de diálogo con el anti-eurocentrismo", en: *Debates en Sociología*, N.º 30. Lima: PUCP.

Quijano, Aníbal (2003). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Webb, Richard (2014). "Somos Libres". Diario *El Comercio*, A21, 28 de julio.

Fuente de artículos

Rochabrún, Guillermo. "Una vana pretensión: ser racista en el Perú". En: *Revista Argumentos*, IEP, año 8, N.° 2, julio 2014. Disponible en:
http://revistargumentos.org.pe/vana_pretension.html

Drinot, Paulo. "Una vana pretensión: negar el racismo en el Perú". En: *Revista Argumentos*, IEP, año 8, N.° 3, julio 2014. Disponible en:
http://revistargumentos.org.pe/negar_el_racismo.html

Mánrique, Nelson. "Racismo, una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún". En: *Revista Argumentos,* IEP, año 8, N.° 3, julio 2014.
Disponible en:
http://www.revistargumentos.org.pe/racismo__una_mala_palabra___acerca_de_un_texto_de_guillermo_rochabrun.html

Rochabrún, Guillermo. "Cuando todos los puntos de apoyo se mueven". En: *Revista Argumentos*, año 8, N.° 3, setiembre 2014. Disponible en:
http://revistargumentos.org.pe/puntosdeapoyo.html

Sobre los autores

Nelson Manrique es sociólogo e historiador. Docente en la Especialidad de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Doctor en Historia y Civilizaciones en la École de Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Entre sus publicaciones destacan: *¡Usted fue aprista!: bases para una historia crítica del APRA* (2009), *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (1999), *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América* (1993).

Paulo Drinot es historiador. Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Oxford. Sus principales temas de investigación giran en torno a historia del trabajo y la formación del estado peruano y latinoamericano en los siglos XIX y XX. Actualmente es Senior Lecturer in Latin American History en el Instituto de las Américas de la University College London. Entre sus publicaciones destacamos: *The Great Depression in Latin America* (coeditor con Alan Knight, 2014), *The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State* (2011), *Che's Travels: The Making of a Revolutionary in 1950s Latin America* (editor, 2010), *Historiografía, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú* (2006).

Guillermo Rochabrún, sociólogo de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la cual es profesor retirado de sociología. Ha centrado sus trabajos en temas de teoría sociológica, historia de las ideas sociales y de la sociología en el Perú, y sobre la dinámica social de la desigualdad y política de la sociedad peruana. Entre sus trabajos destacamos: *Batallas por la teoría, en torno a Marx y el Perú* (2007), y como editor *¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965* (2011).

UNA VANA PRETENSIÓN: ser racista en el Perú
Guillermo Rochabrún

NEGAR EL RACISMO EN EL PERÚ
Paulo Drinot

RACISMO, UNA MALA PALABRA. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún
Nelson Manrique

CUANDO TODOS LOS PUNTOS DE APOYO SE MUEVEN
Guillermo Rochabrún

ISBN: 978-612-4126-33-8
9 786124 126338